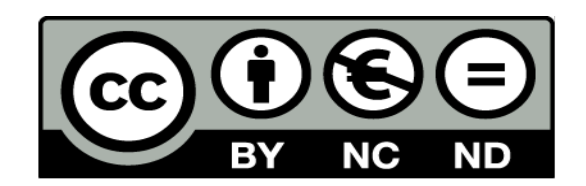


TESIS DOCTORAL

Título
Naufragar en lo infinito. La dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche
Autor/es
Juan Manuel Medrano Ezquerro
Director/es
José María Aguirre Oraa
Facultad
Facultad de Letras y de la Educación
Titulación
Departamento
Ciencias Humanas
Curso Académico
2013-2014



publicaciones.unirioja.es
E-mail: publicaciones@unirioja.es

ÍNDICE

2ª PARTE: EL «CRISTIANISMO» FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE

Para Yolanda y Adriana

Quisiera mencionar a dos personas, sin cuya constante atención y estímulo no habría sido posible este trabajo: Jesús Longares Alonso y José María Aguirre Oráa.

No debo dejar de mencionar a dos cristianos que me inspiraron o ayudaron: Paul Valadier y Olegario González de Cardedal

ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA LAS OBRAS DE NIETZSCHE MÁS CITADAS

NT	*El nacimiento de la tragedia*
HDH	*Humano, demasiado humano*
A	*Aurora*
GS	*La ciencia jovial*
AHZ	*Así habló Zaratustra*
MBM	*Más allá del bien y del mal*
GM	*La genealogía de la moral*
CI	*Crepúsculo de los ídolos*
EH	*Ecce Homo*
AC	*El Anticristo*
VP	*La voluntad de poder*
FP	*Fragmentos póstumos*

La historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un «racionalismo»; está hecha, en parte igualmente grande aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse

Michel Foucault

Adónde nos encaminamos? ¿Es que queremos *cruzar* el mar? ¿Adónde nos arrastra este poderoso afán que anteponemos a cualquier goce? ¿Por qué precisamente en esta dirección hacia allí donde hasta ahora *se han puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *tomando rumbo al oeste esperábamos llegar a una India*, pero que nos tocó naufragar en lo infinito? ¿O no, hermanos míos? ¿O no?

Nietzsche, *Aurora*

El grito *Dios ha muerto* sólo puede salir de una conciencia cristiana

María Zambrano

La importancia de Nietzsche en el sentido de una inteligencia cristiana está en haber descubierto la tendencia que vive en la raíz de la humanidad a su salvación suprema

B. Welte

No hay en el mundo suficiente religión para siquiera acabar con las religiones

Nietzsche

El cristianismo, sin embargo, es lo mejor en vida que yo he conocido realmente; desde mi infancia lo he seguido, en muchos rincones, y creo que nunca en mi corazón he sido vil con él

Nietzsche, carta a Peter Gast de 21 de julio de 1881

PREFACIO: ACLARACIÓN METODOLÓGICA, ESTRUCTURA E INTENCIÓN DE LA TESIS

Esta tesis no aspira a ser una interpretación global de la filosofía de Nietzsche. Tal vez solo pretenda explicar este aforismo, que contiene también una profecía:

> El cristianismo nació para dar un alivio al corazón; pero, ahora necesita primero abrumar el corazón, para luego poder aliviarlo. Por consiguiente, perecerá[1]

Existen -sin salir del ámbito de la edición en castellano- excelentes trabajos que abordan el pensamiento de Nietzsche en su conjunto o aspectos cruciales de su filosofía. Sin embargo, creemos que un tema tan importante y recurrente en Nietzsche como la «religión», en el sentido más amplio y omnicomprensivo del término, es estudiada siempre de manera parcial (como parte de un conjunto), fragmentaria (la visión no abarca su evolución intelectual) o únicamente en el aspecto, esencial ciertamente, de la crítica nietzscheana a la religión, pero con un descuido notable de las afirmaciones «positivas» del alemán sobre el fenómeno religioso.

Esta forma habitual de enfocar la cuestión de la religión en Nietzsche puede obedecer a múltiples razones. Pretendemos profundizar en una de ellas que, sin agotar la explicación, puede estar entre las más poderosas. Nos referimos a la ausencia, bastante notable en los estudios sobre Nietzsche, de las aportaciones de la teología contemporánea. Veamos lo que dice el jesuita y filósofo francés Paul Valadier al respecto:

> El arrinconamiento de Nietzsche en la tradición de la metafísica ha abocado a minimizar o a omitir la llamada de Nietzsche al cristianismo. La tendencia típicamente francesa de la filosofía universitaria a ignorar la teología y, más generalmente, a no querer tomar en serio a aquella ni a las tradiciones cristianas, ha encontrado aquí un pretexto para dejar de lado aspectos enteros del pensamiento de Nietzsche, avalando de esta manera un unilateralismo sorprendente. Sorprendente en efecto, pues si un filósofo ha tenido el deseo, casi la obsesión enfermiza de explicarse con el cristianismo, ése ha sido Nietzsche [...] Se debe incluso llegar a afirmar que su «doctrina» como él la llama, es propiamente ininteligible sin este horizonte teológico aún mal conocido y raramente explorado por aquellos que los americanos llaman los «nietzscheanos postmodernistas»[2]

Pretendemos, por el contrario, dar también la voza a este «horizonte» del que habla Valadier. Horizonte que debe ser completado, naturalmente, por voces filosóficas del siglo XX decididamente cristianas y por aquéllas que, sin serlo

[1] Nietzsche, *HDH I*, Libro III, «La vida religiosa», #119.
[2] Valadier, P., *Nietzsche l'intempestif,* Paris, Beauchesne, 2000, Introduction, p.VI.

expresamente, intuyeron la profunda proximidad o la cercanía de la herencia del cristianismo en el pensamiento nietzscheano.

También debemos aclarar de inicio que nuestro trabajo, aunque se inscribe académicamente en una tesis universitaria en el ámbito de la filosofía, presenta unos planteamientos decididamente «históricos» en la manera de abordar los capítulos en que se estructura el acercamiento de Nietzsche al cristianismo. Ello ocurre, específicamente, en la primera parte.

Sin embargo, si parece innecesario justificar la presencia de una docena de filósofos esenciales de nuestra época, no lo es profundizar un poco más en las razones de la presencia en esta tesis de una parte del pensamiento teológico contemporáneo. Tal vez, no obstante, deberíamos cuidarnos de compartimentar en exceso los terrenos académicos desde los que interpretar el pensamiento de Nietzsche y aceptar de mejor grado las aportaciones teológicas. Por eso, estamos profundamente de acuerdo con Jean-Luc Marion cuando afirma:

> La filosofía y la teología coinciden tal vez en que, a diferencia de la literatura, no pueden dar un solo paso sin una tradición que las sostenga; que la relación con la tradición se vuelva crítica no elimina la dependencia, más bien al contrario [...] El único criterio de una interpretación es su fecundidad[3]

Que Nietzsche ha sido y es importante para el pensamiento cristiano lo demuestra, a título de ejemplo, el simple hecho de que la primera Encíclica del nuevo papa, Francisco -ciertamente, con un enorme protagonismo de su antecesor en la sede apostólica, Joseph Ratzinger- cite a Nietzsche nada más empezar a reflexionar sobre la valoración actual de la fe:

> El joven Nietzsche invitaba a su hermana Elisabeth a arriesgarse, a «emprender nuevos caminos... con la inseguridad de quien procede autónomamente». Y añadía: «Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar paz en el alma y felicidad, cree; pero si quieres ser discípulo de la verdad, indaga». Con lo que creer sería lo contrario de buscar. A partir de aquí, Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro[4]

La intensidad que cobran en el pensamiento nietzscheano asuntos habituales del vocabulario religioso y teológico es tal que hubiéramos cometido una imperdonable omisión metodológica y bibliográfica si dejáramos de lado lo que una parte importante del pensamiento teológico del siglo XX ha dicho -y *sentido*- sobre Nietzsche. Pero hay una razón más profunda aún, y es nuestra cercanía y proximidad con algunas de las interpretaciones que sobre el pensador alemán han elaborado algunos filósofos y teólogos cristianos del presente y del pasado. De hecho, si quisiéramos ahorrar a hipotéticos lectores las decenas de páginas que siguen, reduciríamos a unos pocos autores y a cuatro ideas cardinales las razones profundas de la «lectura» que de Nietzsche se hace en estas páginas. Tales

---

[3] Marion, J-L., *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca, Sígueme, 1999, p.13.

[4] Francisco, Carta Encíclica *Lumen Fidei*, 2013, p.4. Cita de Nietzsche: *Brief an Elisabeth Nietzsche* (11 de junio de1865), en *Werke in drei Bänden,* München 1954, 953ss.

autores son esencialmente los filósofos Karl Jaspers, Karl Löwith, Paul Valadier y Jean-Luc Marion y los teólogos Bernhard Welte, William Hamilton y Thomas Altizer (católico el primero, protestantes y representantes de la que fue llamada «teología de la muerte de Dios», los segundos). Anticipemos algunos planteamientos esenciales.

De Welte participamos plenamente en la idea de que la dimensión profunda que alienta en la filosofía de Nietzsche es una pasión de «unidad» de todo lo existente, pasión que rechaza toda la división y separación que la moralidad ha establecido *en* el hombre y *entre* los hombres. Esta «voluntad» -que en Nietzsche toma la forma de «voluntad de poder»- está íntimamente ligada a la aspiración última de toda religión[5].

De Karl Jaspers asumimos su creencia de que Nietzsche contiene tal complejidad en el interior de su filosofía que, en realidad, pretende la supervivencia de aquello que -aparentemente- quiere «liquidar» y, en consecuencia, acaba por reintegrar en una unidad superior todos los conceptos antinómicos con los que jugó en su obra, singularmente en nuestro caso la pareja Dioniso-El Crucificado[6].

Nuestro profundo acuerdo con Karl Löwith se basa en su afirmación de que Nietzsche fue «cristiano» en la «forma» (y en el fondo) como consecuencia de pertenecer a una tradición personal e intelectual que no pudo interpretar la realidad, o delinear el futuro, más que con aquellos instrumentos que la tradición cristiana puso a su disposición; como demuestra -para él- su vocación escatológica y de «futuro» (el superhombre).

Con Paul Valadier nos une un acuerdo general con sus planteamientos sobre el filósofo alemán en todos los aspectos esenciales y, singularmente, con el análisis de la figura de Cristo. Y, además, porque entendemos que el filósofo francés da con la clave fundamental, al interpretar la posición nietzscheana respecto al cristianismo como una *denuncia* de la contradicción histórica que lo desgarra desde su nacimiento, y que los siglos fueron agrandando hasta que la grieta se convirtió en una falla irremediable. Nos referimos a la contradicción entre las exigencias de una «religión» y las realidades que un práctico ejercicio de la «moralidad» cristiana ha ido produciendo históricamente en el ser y en la sociedad occidentales; contradicción que ha abocado al cristianismo, fatalmente, a su propio autocuestionamiento y autorrecusación.

Finalmente, estamos muy próximos a la interpretación que de Nietzsche hacen dos teólogos americanos, William Hamilton y Thomas Altizer. Esta cita del segundo nos dará una idea de nuestra posición:

---

[5] Por eso, el gran estudioso de la obra de Nietzsche, M. Montinari, afirma que toda la filosofía de Nietzsche es en realidad una «cosmodicea» (Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche,* Barcelona, Salamandra, 1999, p.77).

[6] Idea compartida por el teólogo protestante Karl Barth, como veremos en el capítulo 13.

> Nos limitaremos a asumir la verdad de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, verdad que hasta ahora ha sido ignorada, dejada a un lado por la teología contemporánea. Esto quiere decir que concebiremos la muerte de Dios como acontecimiento histórico: Dios ha muerto en nuestra época, en nuestra historia y en nuestra existencia[7]

Ciertamente, se puede encontrar un numeroso y buen material interpretativo sobre Nietzsche prescindiendo de la teología y -por ejemplo en España- son muy numerosas las referencias que podríamos enumerar de interpretaciones valiosas e interesantes del filósofo que recurren a referencias bibliográficas donde la exclusión de obras de teología es la norma. Efectivamente, no es imprescindible la lectura «teológica» (si es posible hablar de tal cosa) para acercarse a Nietzsche. Sin embargo, a nuestro juicio, el panorama de la interpretación nietzscheana -por lo demás inabarcable- del siglo XX estaría profundamente incompleto si no tomara en cuenta las opiniones de la teología católica y protestante, de un nutrido grupo de teólogos que, además, son, también, filósofos.

La especificidad y originalidad de la interpretación teológica es, en buena parte, consecuencia de la diferente forma en que el ataque nietzscheano al cristianismo resuena entre una intelectualidad cristiana que se siente concernida de una manera especial. Precisamente porque Nietzsche *compromete* aspectos esenciales del cristianismo, esos autores rebuscan con una profundidad especial (aunque no sean los únicos) en los complejos intersticios de los posicionamientos del alemán ante el cristianismo y descubren, entre afirmaciones inaceptables para los creyentes, puntos de luz de enorme significatividad autocritica para los propios cristianos. Es evidente que un filósofo «ateo» no se siente afectado de una manera tan personal, por ejemplo, por los ataques durísimos de Nietzsche a Pablo de Tarso[8]. Un filósofo que no dé mayor importancia a la existencia o inexistencia histórica de Jesús, tal vez no se muestre tan sensible a la interpretación nietzscheana del Redentor. Por otra parte, los cristianos pueden estar singularmente atentos a las numerosas referencias no solo críticas, sino también laudatorias y admirativas, de Nietzsche hacia la institución eclesial y su papel «histórico».

Todo ello singulariza una sensibilidad teológica hacia Nietzsche de evidente amplio espectro, puesto que la teología ha reaccionado de manera mucho más plural que lo que vamos a mostrar aquí. Así, no debemos olvidar el rechazo frontal que Nietzsche ha cosechado en buena parte del pensamiento cristiano, ni tampoco una cierta admiración ingenua que ha recibido de cierta teología. Pero, es sin duda un síntoma revelador que prácticamente las más agudas mentes teológicas del siglo XX hayan reflexionado, con más o menos extensión, pero siempre hondamente, sobre Nietzsche: Karl Barth, Lars Urs Von Balthasar, Eugene Biser, Bernhard Welte, Henri De Lubac, Olegario González de Cardedal, etc. Desde la multiplicidad irreductible de las visiones de todos ellos puede hallarse el lugar común de un reconocimiento y admiración por la fuerza y las posibilidades que manifiesta el intenso combate de Nietzsche con el cristianismo; sin olvidar sus insuficiencias, las

---

[7] Hamilton, W. y Altizer, T., *Teología radical y muerte de Dios,* Barcelona, Grijalbo, 1967, pp.119-120.

[8] Sin embargo, la figura de Pablo de Tarso ha vuelto a despertar el interés de la filosofía contemporánea, como manifiesta David Roldán (en "*Theologia paulina perennis.* San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI; *Teología y Cultura,* año 4, vol. 7, agosto de 2007).

limitaciones de la información teológica que Nietzsche maneja (que se corresponden con las de la llamada «teología liberal»), ni las execraciones desmesuradas de su última época, el balance teológico parece concebir un Nietzsche intensamente afectado por la vivencia «religiosa», tanto en la afirmación como en el rechazo; «religiosa» en la negativa a *bajar los brazos* ante la edad del nihilismo sin proponer un nuevo horizonte escatológico para la humanidad.

Estructura e intención de la tesis

Profundicemos ahora en el sentido y planteamiento general de nuestra tesis, en la razón que justifica el tema y en la hipótesis de trabajo mantenida. En realidad, tal sentido no es otro que reactualizar (en tanto que entendemos que nuestra postura no es una novedad) la idea de que hay suficientes elementos de contacto entre la filosofía de Nietzsche y el cristianismo, más allá del evidente rechazo de los dogmas y principios cristianos (elementos que trataremos de elucidar en el texto), para «recuperar» una visión que, habiendo sido defendida por importantes intelectuales, filósofos y escritores, sigue a nuestro entender sepultada por el lugar común que sigue declarando a Nietzsche como un enemigo «mortal» del cristianismo.

¿Dónde fundamentamos los argumentos para retomar y defender esta tesis?

– En la cantidad de textos de Nietzsche, especialmente en la etapa anterior (pero no únicamente) a *Así habló Zaratustra* (*AHZ*) que, aislada pero contundentemente, explican, justifican, comprenden y defienden el papel «histórico» jugado por el cristianismo.

- En la importancia de aquellos filósofos que han señalado indudables conexiones con el cristianismo en su pensamiento: Karl Jaspers, Hannah Arendt, Karl Löwith, Albert Camus, Paul Valadier, Jean-Luc Marion, Gianni Vattimo y María Zambrano, entre otros muchos.

– En la postura que se eleva desde el campo de la teología católica y protestante, especialmente en los años centrales XX, y que recoge lo más importante de la producción teológica alemana: B. Welte, E. Biser, L. U. Von Baltasar, francesa: Henri De Lubac (y también «laicos» como Maritain), y española (O. González de Cardedal especialmente). Autores que -frente a las tesis tradicionales del cristianismo más o menos «oficial»- aceptan muchas ideas del filósofo, en tanto pueden resultar acertadas por una parte y, por otra, actuar como revulsivos para una «reacción» cristiana; sin olvidar que, a la vez, rechazan algunas de las tesis de Nietzsche como radicalmente incompatibles con el cristianismo.

Dada la importancia de los pensadores que insisten en estas estructuras relacionales de Nietzsche con el cristianismo, no parece insensato defender como tesis general, que es lo que haremos en las páginas que siguen, que tan

problemático es tratar de incorporar a Nietzsche, sin más, al campo del cristianismo y a la causa de Cristo, como ha llegado a hacer cierta teología (por ejemplo Ernst Benz y filósofos como Massimo Cacciari), como anatematizarlo como una especie de «anticristo» enemigo de Dios, lo que ha sido bastante habitual.

Esquemáticamente, pretendemos recorrer el siguiente itinerario:

- En la primera parte, «Nietzsche ante el fenómeno cristiano», nos interesa tratar de sistematizar las opiniones que, de manera dispersa, ha ido dejando Nietzsche sobre la religión y sobre el cristianismo a lo largo de su obra publicada y en sus propios cuadernos de trabajo. Esa labor tiene que dividirse, en aras de la claridad analítica, en la elucidación de los aspectos «históricos» de la religión, por una parte, y de los aspectos «morales», por otra. Aunque, evidentemente, constituyen en realidad una unidad de análisis, nos ha parecido conveniente adecuar su interpretación a los grandes jalones o momentos clave de la historia sobre los que más opina e insiste Nietzsche en su propia obra. Por capítulos, hemos dispuesto esta primera parte del siguiente modo:

El capítulo 1º, «Nietzsche y la religión: ateísmo, genealogía y filosofía de la Historia», ha de servirnos básicamente como una introducción, donde pretendemos dos objetivos: aclarar lo que pudiéramos llamar «filosofía de la historia» en Nietzsche y situar su pensamiento en el contexto del ateísmo y de la crítica de la religión habitual en la Alemania del siglo XIX; es decir, allí donde la izquierda hegeliana y la propia teología liberal se aplican -con intenciones diferentes, ciertamente- a una cierta deconstrucción filológica y filosófica de la religión.

Comenzaremos, a continuación, una suerte de recorrido cronológico siguiendo la propia reflexión nietzscheana. Ciertamente, este planteamiento nos obligará no solo a atender el desarrollo histórico del cristianismo, sino también de aquello que lo precede: los indefinidos tiempos «prehistóricos» (capítulo 2: «Religión y moralidad en las etapas iniciales de la humanidad. La "moralidad de las costumbres".») y, sobre todo, la Grecia antigua (capítulo 3: «Religión, Tragedia y racionalidad en Grecia»[9].

Será entonces momento de echar una mirada al desarrollo histórico del cristianismo en la interpretación de Nietzsche. Lo haremos con un capítulo dedicado a elucidar los grandes temas o temas «fuertes» que recorren las problemáticas relaciones de Nietzsche con el cristianismo (capítulo 4: «El cristianismo como destino de Occidente»). Sumariamente, entre esos temas esenciales habremos de hablar de la histórica tensión filosófica entre «ser» y «devenir»; del

[9] En el análisis de esa dimensión de la religión en su pensamiento, debemos preguntarnos por la importancia constante en la obra de Nietzsche de una preocupación por la religión pagana -concretamente la Grecia politeísta- a través de la figura de Dioniso. Evidentemente, hay que tener en cuenta su formación académica y su dedicación a la filología clásica, con los consiguientes conocimientos y reflexiones sobre la filosofía, la cultura, la religión y el arte helénicos; pero, sin duda, hay algo más -que trataremos de elucidar dedicándole un capítulo- en la medida en que, a través de Dioniso y la filosofía trágica, Nietzsche expresa, prácticamente sin variaciones de fondo a lo largo de su vida, su filosofía más profunda y personal de la existencia.

«conservadurismo» de Nietzsche; de la posibilidad-imposibilidad de someter a juicio algo tan vasto como el cristianismo; de la fijación nietzscheana por el *modelo* cristiano protestante; de su crítica a una «antropología» cristiana que ha obsesionado al individuo consigo mismo, y de la crucial pregunta de si el cristianismo ha coadyuvado al advenimiento del nihilismo o lo ha retrasado durante siglos.

Los capítulos 5º («Jesús de Nazaret») y 6º («El *desplazamiento* de Pablo de Tarso») nos llevarán a detenernos en el análisis de los dos nombres propios cruciales del destino histórico del cristianismo. Los planteamos en capítulos separados pero próximos, porque es habitual en Nietzsche en *AC* y en los escritos de la época, mostrar paralelamente ambos personajes, tratando de evidenciar su absoluta y radical oposición.

En el caso de Jesús de Nazaret debemos profundizar cuál es el ambiente intelectual del que Nietzsche se va a nutrir para la construcción final de su personaje. Personaje que, habiendo aparecido esporádica pero frecuentemente en su obra anterior, tomará un perfil muy definido, con rasgos notablemente personales y vivaces, en la imagen que del profeta de Nazaret nos ofrece en la parte última de su trayectoria intelectual. Es preciso decir ya algo que es de conocimiento general: Nietzsche sitúa a Jesús como una *rara avis* dentro de su concepción del cristianismo, como un personaje singular en absoluto responsable de la deriva ética y dogmática que el cristianismo tomará en la historia de Occidente.

Pablo, por el contrario, constituye la referencia máxima y personalizada de la hostilidad del filósofo contra el cristianismo. Considerado por Nietzsche el verdadero «responsable» de lo que finalmente devendrá el cristianismo (al entender que la genialidad paulina consiste en amalgamar el fariseísmo judío del que procede con la tradición de pensamiento dualista de la Grecia helenística); y viendo también en el apóstol de los gentiles el hombre que supo llevar a sus coetáneos una propuesta de salvación personal mucho más eficaz que la que podría derivarse del mensaje de Jesús.

En buena lógica, a ello habrá que añadir un capítulo que incida en la famosa «rebelión de los esclavos en la moral». Lo trataremos en el capítulo 7º: «Roma: crisis religiosa y rebelión de los esclavos».

Tras ello, nos adentraremos en el cristianismo de la modernidad, a través de la visión que Nietzsche tiene de dos momentos cruciales en el devenir de nuestro tiempo: la época de la Reforma y la Contrarreforma (capítulo 8) y el advenimiento definitivo de la modernidad política con las revoluciones y transformaciones de finales del XVIII y principios del XIX (capítulo 9: «Revoluciones políticas e ideas modernas»). No parece ocioso ahora insistir en la necesidad de estos capítulos: la Reforma, Lutero, el Renacimiento, etc., forman parte de los temas sobre los que Nietzsche vuelve una y otra vez en su obra, consciente de la importancia que el fenómeno de ruptura de la cristiandad tiene para el mundo moderno, más allá de la escisión del propio cristianismo. El otro combate, el que Nietzsche libró contra su propio tiempo, en el que se sentía intempestivamente ubicado, es de sobra

conocido. Veremos las oscilaciones, relativamente importantes, que los temas que tienen que ver con ese advenimiento de la modernidad (la Ilustración, la Revolución Francesa, las modernas naciones europeas, Alemania, el estado moderno, la democracia, el socialismo, etc.) tuvieron en su pensamiento. En la medida en que todas estas realidades modernas fueron -para él- hijas más o menos bastardas del cristianismo, su análisis es obligado.

El último capítulo de esta primera parte (capítulo 10, «El análisis de la moral. El sacerdote cristiano») lo debemos dedicar al análisis de la moral cristiana y a la figura del sacerdote. Un aspecto de esta temática lo hemos desarrollado ya en el capítulo 2º, donde analizamos las reflexiones de Nietzsche sobre lo que llama «moralidad de las costumbres». Allí desarrollamos la idea, siguiendo al propio Nietzsche y complementado nuestra interpretación con las aportaciones de Michel Foucault, de que la propia moral responde a unas formas de construcción «históricas» y está atravesada por las condiciones de posibilidad de supervivencia, afianzamiento o progreso de la especie. Pero otro asunto, complementario de aquél, y de obligado recorrido para nosotros, es la evaluación nietzscheana de la figura sacerdotal y, previamente, de las condiciones que hicieron posible la aparición de la «conciencia» y de la «mala conciencia», siguiendo especialmente el análisis que realiza en *La genealogía de la moral* (*GM*).

Respecto al sacerdote, quizá Nietzsche fue el primero en darse cuenta de la importancia que esta figura modesta, incardinada en el corazón de la Europa rural, ha tenido en la determinación del modo de vida, la dirección de las costumbres y la cosmovisión occidental, por encima de la superestructura eclesial que cumplía un papel más claramente «político».

En la segunda parte de la tesis, «El *cristianismo* filosófico y teológico ante Nietzsche», será el propio filósofo quien sea examinado. Dejará de ser el «acusador» del cristianismo, para ser juzgado por un selecto grupo de pensadores -filósofos y teólogos- cristianos, o próximos al cristianismo, ubicados básicamente en el siglo XX. Pero primero deberemos detenernos (capítulo 11: «El desierto crece: muerte de Dios y nihilismo») en perfilar la idea nietzscheana de la muerte de Dios, relacionándola evidentemente con el que se convirtió en el último tema, el *tema* por antonomasia del Nietzsche final: el nihilismo.

A continuación, dedicaremos tres capítulos a lo que han dicho sobre Nietzsche algunos teólogos del siglo XX; del ámbito católico (capítulo 12): Bernhard. Welte, Eugène Biser, Henri De Lubac y el español Olegario González de Cardedal; del protestante europeo (capítulo 13): Karl Barth, P. Tillich, W. Pannenberg y (capítulo 14) de la llamada «Teología de la muerte de Dios»: P. Van Buren, G. Vahanian, W. Hamilton y Thomas Altizer.

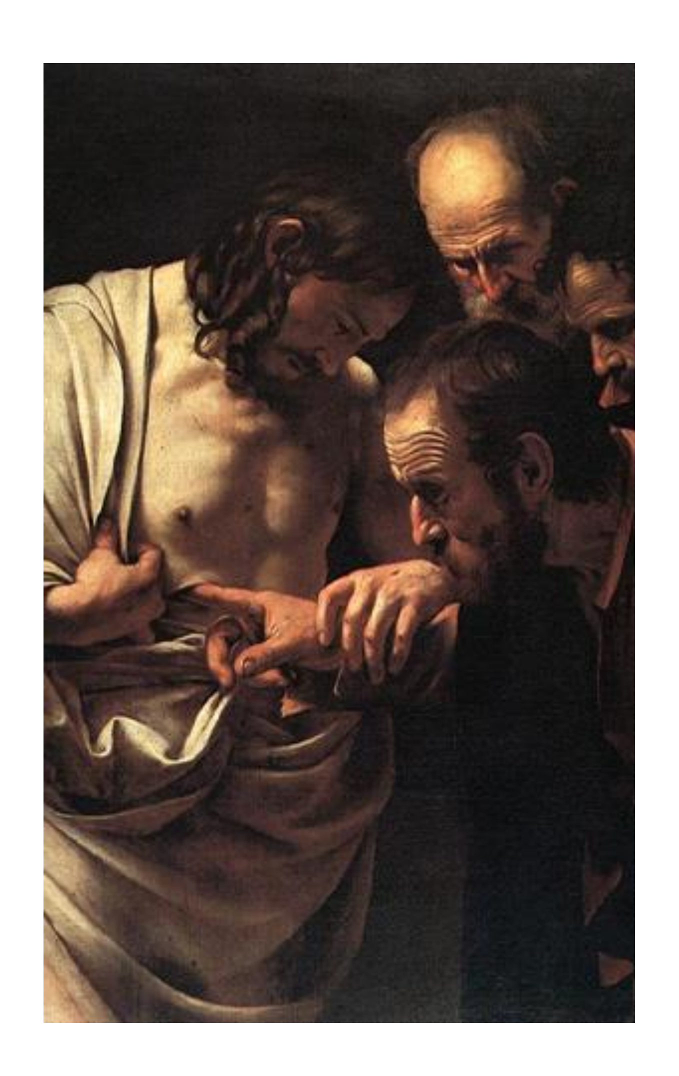
La razón de la elección de estos autores -conscientes de que hemos dejado fuera a muchos otros importantes- es que aportan, desde su circunstancia de cristianos y creyentes, una especial sensibilidad para indagar las estructuras vitales, mentales, temáticas y axiológicas, de origen cristiano, que recorren el pensamiento

de Nietzsche. Su circunstancia *personal*, al sentirse directamente interpelados por las provocaciones nietzscheanas, ha sido muy fecunda a la hora de proponer interpretaciones del filósofo que, aunque desde luego puedan ser polémicas y discutibles, han arrojado novedosos puntos de vista muy estimables sobre la riqueza inagotable del pensador alemán.

A partir de ahí recorreremos lo que han dicho sobre Nietzsche algunos conocidos filósofos contemporáneos. En el capítulo 15, serán algunos pensadores alemanes que, en nuestra opinión, han vislumbrado con singular profundidad la dimensión «religiosa» del pensamiento de Nietzsche: Karl Jaspers y Karl Löwith, precedidos por las conocidas tesis de Martin Heidegger. En el siguiente capítulo, los franceses Albert Camus, Paul Valadier y Jean-Luc Marion. Dedicaremos el capítulo 17 a tres clásicos de la filosofía española: Unamuno, María Zambrano y Xavier Zubiri. Y terminaremos nuestro recorrido, capítulo 18, examinando tres penetrantes y recientes lecturas de Nietzsche: la del italiano Gianni Vattimo y los españoles Andrés Ortíz Osés y Eugenio Trías.

La conclusión de nuestro trabajo, nos referimos al Epílogo, pretende -tras repasar algunas ideas de quienes un tanto forzadamente podemos considerar los «herederos» de Nietzsche, es decir, algunos pensadores situados en los ámbitos de la Hermenéutica y la Postmodernidad- retornar sobre la idea inicial, insistiendo en aquellos aspectos que conectan a Nietzsche con una tradición milenaria que no pudo desprender de sí, y que se resume en la tesis de Hannah Arendt (y de otros) de que no se conformó con postular un simple ateísmo amoral o solipsista, a la manera de Max Stirner, ni puramente «hedonista» a la manera de un Michel Onfray, sino que se empeñó -como los grandes «moralistas» que quiso combatir- en proponer «deberes» a la humanidad y en medir al hombre y a la sociedad con «unidades trascendentes», igual que había hecho el cristianismo.

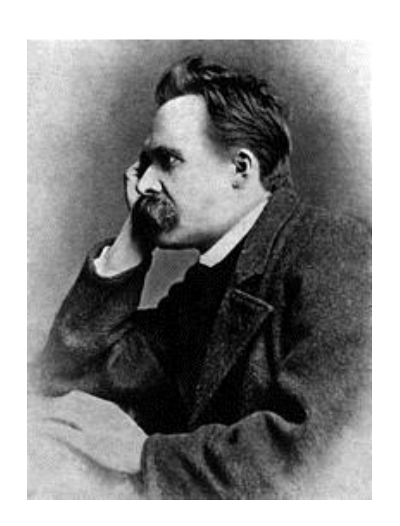
Por último, parece sensato, desactivadas un tanto las *modas* sobre Nietzsche, remitirlo a una tradición que él no solo no destruyó, como pretendía, sino que -como Marx, o como Tomás de Aquino- ha enriquecido, tal vez a su pesar.



I Parte

Nietzsche ante el fenómeno cristiano

CAPÍTULO 1. NIETZSCHE Y LA RELIGIÓN (HISTORIA, GENEALOGÍA Y ATEÍSMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE)



1. 1. LAS MÁSCARAS DEL PENSAMIENTO

Todo lo que es profundo ama la máscara

Nietzsche

La filosofía de Nietzsche se inicia con la exaltación de un Dios (Dioniso) y culmina con la execración de otro («El Crucificado»). En la parte central de su obra emerge la figura del viejo profeta persa, Zaratustra, eco y antítesis de aquél que trajo a la tierra *el error más nocivo de todos*: la doctrina del Bien y del Mal. Lo miremos por donde lo miremos, la religión -en sentido amplio- es una de las preocupaciones vertebrales del pensamiento de Nietzsche. Naturalmente, la «religión» no como objeto aislado de su preocupación filosófica, sino en tanto en cuanto ella forma parte, y de qué modo, de la historia entera del hombre, de la explicación de por qué y cómo ha devenido finalmente nuestra época.

Tres son las razones principales en las que poder cimentar esta dimensión recurrente de su pensamiento. En primer lugar, la omnipresencia de las cuestiones religiosas en su filosofía; después, por su tono y estilo, profético-apocalíptico, prácticamente oracular y, en tercer lugar, por lo que podríamos llamar sus «personajes» o «máscaras» de identificación a lo largo de su obra: Dioniso en la

parte inicial, Zaratustra en la central; *El Anticristo*, de nuevo Dioniso, e incluso «El Crucificado» en el límite último de la lucidez. Analicémoslo brevemente.

Respecto a la recurrencia temática, es evidente que a lo largo de su obra -y sin desdeñar otros capítulos fundamentales- los temas que puedan tener una matriz o una relación íntima con lo religioso son numerosos. En *El nacimiento de la Tragedia (NT)* -como es conocido- la explicación de la cultura griega, de los impulsos artísticos de la Naturaleza y de la Voluntad -y la idiosincrasia del arte mismo- se explican a partir de la centralidad de la pareja divina Apolo-Dioniso.

En el periodo de su pensamiento que se suele llamar «ilustrado», la preocupación por asuntos y cuestiones religiosas es bastante común: *Humano demasiado humano* I (*HDH* I) tiene todo una 3ª parte dedicada a la "Vida Religiosa", y tanto en esta obra como en la que definitivamente conocemos como *Humano demasiado humano* II (*HDH* II), profundiza en el origen de los fenómenos religiosos más primitivos y hace continuas referencias al cristianismo, a Jesús, a Pablo de Tarso, a Lutero, a la Reforma protestante y a la Iglesia Católica. Todo ello lo vemos también en *Aurora* (*A*) y *La Ciencia jovial* (*GS*).

Las referencias religiosas de *Así habló Zaratustra* (*AHZ*) son tan constantes en la forma y en el fondo que Nietzsche llegó a llamarlo el «*5º Evangelio*». Además de su tono profético (¿parodia-homenaje al Antiguo y Nuevo testamento?), es una obra recorrida por ideas ancladas en la religión: eternidad, retorno, etc., como han señalado varios autores[10].

¿Qué decir de sus escritos finales, de sus expresivos títulos (*Crepúsculo de los ídolos, Ecce Homo*) y, especialmente, *El Anticristo* y la gran cantidad de fragmentos póstumos, con todo su crudo posicionamiento anticristiano, su análisis intenso y extenso de las figura de Jesús y Pablo?

Pero será mejor despejar con prontitud las dudas que pueden surgir ante lo equívoco del término «religioso». Para ello digamos inicialmente que en la evolución de Nietzsche la separación de la creencia y seguimiento de los dogmas cristianos que había vivido, intensamente, en el medio familiar (fue, como se sabe, hijo y nieto de pastores luteranos), se produce tempranamente[11]. También fue Nietzsche un "hijo de su siglo", el siglo del ateísmo «orgánico», como lo llamaba Henri De Lubac, intelectualmente tributario del ambiente de crítica religiosa que se genera en los medios filosóficos de Alemania por la generación que puede considerarse "discípula" crítica de Hegel.

---

[10] Por ejemplo, Löwith, K., "Nietzsche, sesenta años después", en *El hombre en el centro de la Historia,* Barcelona, Herder, 1997 y también Eugene Biser, quien en su *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Salamanca, Sígueme, 1975, explica buena parte de las metáforas nietzscheanas («horizonte», etc.) a partir de fuentes cristianas.

[11] Lo cual no impide que, en palabras de Montinari: *"La profunda impronta que la educación religiosa recibida durante esos años [de infancia] dejó en el carácter de Nietzsche es indudab*le". Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche,* Barcelona, Salamandra, 1999; p.25.

Lo que nos llama la atención en Nietzsche es la profunda intensidad de su interés -que culmina en una real obsesión- por la religión y, singularmente, por el cristianismo. Y es aquí cuando podemos avanzar la tesis que muchos autores han mantenido y que compartimos: Nietzsche no puede liberarse de su herencia cristiana en lo que se refiere a las formas, a las actitudes mentales y, finalmente, tampoco respecto a los fines y valores con los que pretende aleccionar a la humanidad. Aunque tales valores y el modelo (sobre)humano que propone para la tierra en el futuro puedan ser considerados antitéticos de los cristianos, el movimiento finalmente idealizador, normativo y ascético que predica para «redimir» a la humanidad del nihilismo, vuelve a ser -como en el cristianismo- un movimiento profundamente impulsado por lo «ético» y lo «trascendente». Nadie lo expresó mejor que Hannah Arendt:

> Cuando Nietzsche proclamó que había descubierto «valores nuevos y más altos», fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena[12]

En ese equilibrio inestable entre el ataque al cristianismo y los elementos que lo ligan a una tradición religiosa con fuertes implicaciones morales e intelectuales, se moverán los argumentos de esta tesis. Dejemos claro desde el principio que la postura que se defiende aquí se aleja de dos tradiciones antagónicas, pero convergentes en su diagnóstico, muy arraigadas en la opinión que la generalidad tiene sobre este filósofo:

- La primera postura, abundantemente documentable en la literatura teológica y filosófica cristiana, al menos durante la primera mitad del siglo pasado, es aquélla que consideró a Nietzsche, sin más, un enemigo absoluto de la religión, alguien que quiso «matar» a Dios, extirpar la creencia y promover el surgimiento de un hombre neopagano, sin ética y sin ley, interpretando de esta manera al «superhombre». Por no abundar mucho, remitamos a un clásico en español, la *Historia de la Filosofía* de P. Fraile, cuyo tomo V, escrito por Teófilo Urdanoz, ejemplifica la utilización contra Nietzsche del argumento *ad hominem*: solo pudo decir lo que dijo contra el cristianismo porque la locura apuntaba ya en él:

> Su filosofía es reflejo a no dudarlo, de su mente excéntrica, enferma y desequilibrada. Nietzsche es sin duda un enfermo con atisbos de locura en su vida y en su pensamiento, que no puede ser presentado como modelo y guía para mentes sanas[13]

- Desde el campo opuesto de pensamiento e intención, una parte muy importante de la intelectualidad contemporánea interpreta a Nietzsche efectivamente

[12] Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política,* Barcelona, Península, 1996.
[13] Urdanoz, T., *Historia de la Filosofía,* V, Madrid, BAC, 1975, pp.567-568.

como un «martillo» inmisericorde contra los dogmas religiosos, contra Dios y contra la creencia. Nietzsche es adscrito a una suerte de filosofía del hedonismo[14].

Sería absurdo negar a tales posicionamientos la posibilidad que tienen de fundamentarse en una importante cantidad de textos y actitudes del filósofo, los cuales, tomados en conjunto, pueden ser más numerosos que aquéllos que pueden utilizarse para defender una opinión diferente. Debemos, entonces, justificar y fundamentar la línea de nuestra interpretación de Nietzsche en relación con el fenómeno de la religión, en general, y del cristianismo, en particular.

1. 2. HISTORIA Y GENEALOGÍA

Si queremos comprender la dimensión «religiosa» del pensamiento de Nietzsche hemos de establecer esto desde el principio: se trata de un pensador «histórico». Los problemas filosóficos que acomete en su trayectoria intelectual nunca son considerados en abstracto, es decir, en ausencia de las condiciones concretas de su origen y desarrollo. Esto es así sea cual sea el tema que aborde: la muerte de Dios, el nihilismo, el fin del ideal trágico, el superhombre, etc.

Ello se evidenciará muy pronto en su obra, como al principio de *HDH* I:

> Todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que el testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico[15]

Es toda una declaración de principios: a diferencia de la inmensa mayoría de los filósofos que reflexionan sobre el hombre como algo «fijo» y acabado, Nietzsche se presenta como el primer filósofo dotado de sentido histórico. Pero, ¿qué quiere decir «sentido histórico»?

No nos equivocaremos si afirmamos que Nietzsche con «histórico» quiere decir perspectivístico, provisional, des-sacralizador y des-fundamentante de todo lo que su época llamaba «Historia».

Las reflexiones de Nietzsche no son, en definitiva, las de un filósofo que produce un *corpus* conceptual personal, que desarrolla de modo atemporal o que utiliza la historia como alfombra de desarrollo de un proceso. Su pensamiento -desde su temprana dedicación a la filología hasta sus últimos escritos- es una reflexión que se envuelve en contenidos históricos de principio a fin. Los griegos fueron la primera manifestación pública de ello. El origen de la tragedia, la oposición Apolo-

---

[14] Así, Onfray, M. (*Tratado de Ateología,* Barcelona, Anagrama, 2008). Todo lo contrario piensa Laura Laiseca, para quien, con respecto al hedonismo: "*Nietzsche lo combate por ser una consecuencia de la decadencia* [...] *Consecuencia bien de la indiferencia o bien de una desesperación que no se resuelve, el hedonismo conduce también a la destrucción y a la falta de ideales* [...] *Tanto la vivencia extrema del sufrimiento como la búsqueda permanente del placer son síntoma de nihilismo*"; en *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana de Nietzsche.* Buenos Aires, Biblos, 2001 p. 131ss.

[15] Nietzsche, *HDH* I, Primera Parte: «De las cosas primeras y últimas»; #1, p.44.

Dioniso o la cuestión de Sócrates son materias de profunda concreción histórica. Solo como fenómeno histórico-religioso concreto se puede aclarar en qué momento el culto oriental de Dioniso se introduce en la Hélade. Histórico y datable es el momento en el que la tragedia ática alcanza su cumbre, su momento de máximo equilibrio productivo entre Dioniso y Apolo, que es el momento «biográfico» de Esquilo o Sófocles. Profundamente histórico es para Nietzsche -como afirma, por ejemplo, en *CI*- el momento en que la «corrupción» de la *polis* disuelve los instintos, antes seguros, de los aristocráticos griegos y puede aparecer el síntoma llamado «Sócrates», para dar una solución general, llamada «dialéctica», al agudo problema de pérdida del vigor de los instintos helénicos[16]. Profundamente histórico es, también, el fatídico momento que hace a Platón convivir históricamente con Sócrates, lo que sella un primer destino *fatal* para la filosofía occidental.

Y, si saltamos por un momento al mundo judío, qué decir de la fatalidad «histórica» que convierte a un fariseo, llamado Saulo, en Pablo, coetáneo e intérprete decisivo de Jesús de Nazaret.

En definitiva, solo a través de circunstancias rigurosamente pensadas en la historia toma cuerpo el pensamiento de Nietzsche.

Tras *AHZ* y con *La genealogía de la moral (GM)*, más que de «historia» tal vez convendría hablar de «genealogía». Es el método genealógico el que toma carta de naturaleza para examinar el problema de la moral, sobre todo. Debemos dedicarle ahora unas líneas.

> El método genealógico presupone que una cierta tradición, una «prehistoria», forma un bloque *con* y *en* lo actual; apunta a medir el espesor de un temporalidad que no dice su nombre, pero cuya presencia oculta importa poner en claro. Por esta razón, se reconoce y se designa un cierto pasado; y también por esta razón, se hace posible un futuro, que no sea una simple repetición monótona de ese pasado no reconocido. Este doble movimiento libera el presente, restituyéndolo a sí mismo, al hacerlo consciente de lo que lo anima, pesa sobre él y lo determina[17]

Usurpando un lenguaje que no es el suyo, la genealogía, tal como es puesta en práctica por él, parece -*avant la lettre*- una suerte de «psicoanálisis» de la historia. La humanidad -nos dice, especialmente en *GM*- es un cuerpo orgánico que ignora sus fases embrionarias y las etapas de su desarrollo, tal vez gracias a su poderosa capacidad de olvido. Una facultad creativa en el hombre, afirma Nietzsche en muchas ocasiones. ¿Acaso esto es así porque la representación de la «verdad» (metafóricamente hablando) del pasado humano es insoportable para la conciencia actual, empeñada en edulcorar siempre el «principio»? ¿Debe el hombre hacer esta terapia genealógica para liberarse de todas sus patologías colectivas, como en un proceso catárquico, saber de dónde viene para, asumiéndolo, aceptándolo, devolverle al futuro su inocencia? ¿Es acaso *esto* el superhombre, el hombre *curado* de su infancia como especie?

---

[16] Nietzsche, *CI,* «El problema Sócrates» #11-13.
[17] Valadier, *op. cit*, pp.171-172.

En lógica coherencia ese pasado debe ser elucidado, porque sigue actuando eficazmente. Cómo no iba a hacerlo si

> todo lo importante ha sucedido a la especie humana antes de esos cuatro mil años más o menos de su historia consciente[18]

Valadier asegura reiteradamente -y estamos de acuerdo- que la intención dominante de Nietzsche no es esclarecer el pasado «moral» del hombre (esto solo es un medio), sino determinar las condiciones en las que *aún* actúa en el presente para *superarlo*.

"La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental", decía Foucault[19]. Nietzsche llama la atención sobre la «modestia» de los orígenes y sobre su general vacuidad, y lo hace a menudo. Trata de desvelar con total claridad que

> Si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas. [...] Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, es su discordancia con las otras cosas, el disparate[20]

¿Quién establece lo que es «bueno» y «malo»? ¿Quién impone interpretaciones? Porque aquí no hay *inocencia* alguna. Nietzsche deja claro que no hay una Arcadia inicial: la sociedad no tiene su origen en un pacto ni en un acuerdo entre caballeros, como creían los partidarios del «contrato social»[21]. Se impone por la fuerza, por la voluntad de unos sobre otros y se impone, también, en la esfera de lenguaje. Tampoco ahí hay inocencia. Por tanto, la genealogía no solo responde al *cómo* nacen los valores sino al *quién* los impone. Otra vez Foucault:

> Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales. [...] Es también en este sentido en el que Nietzsche dice que las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación[22]

De este modo, una de las bases del pensamiento cristiano, de toda la reflexión teológica de siglos, que ha alumbrado la teoría de una ley «natural», de un derecho «natural», que en definitiva es la creencia de que existe un *suelo* de valores

---

[18] *HDH* I, Primera Parte, «De las cosas primeras y últimas», #2, «Pecado original de los filósofos».

[19] Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pretextos, 2004. p.18.

[20] *Ibíd.,* pp.18-19.

[21] *"El «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. He utilizado la palabra Estado": ya se entiende a que me refiero -una horda cualquiera de animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto se inicia en la tierra el Estado": yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato»".* (*GM*, Tratado II, #17).

[22] Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx,* Barcelona, Anagrama, 1981, p.37.

absolutos, de fundamento divino, encuentra su más firme opositor en el Nietzsche genealogista, que afirmará que no hay tal suelo sino, a lo sumo, una especie de *barro* o de *lodo* en el origen, y que los valores, las creaciones sublimes del bien y del mal, no son ni absolutas ni reveladas, sino humanas, demasiado humanas, impuestas a fuego y hierro a una humanidad medrosa[23].

En referencia a la falta de «origen» y falta de «finalidad», es preciso decir que toda la reflexión nietzscheana quiere afrontar -a través de éste método- el gran problema de la genealogía, el problema del «valor», de los «valores».

Para arrojar alguna luz sobre ello, Nietzsche tuvo que adentrarse a tientas en un terreno virtualmente virgen y desde luego profundamente sombrío: el terreno del «origen», terreno que a veces él llama «prehistoria». ¿Para mirar *qué*? No la sucesión de datos materiales que las ciencias del hombre venían descubriendo y clasificando, sino los logros *inmateriales*: el nacimiento de la «conciencia», el nacimiento de la «*mala* conciencia», las condiciones de surgimiento de la racionalidad, los orígenes del Estado y, sobre todo para nuestro propósito, el origen de las transformaciones que han empobrecido la vida y la voluntad de poder y que han desembocado -finalmente, a través del cristianismo- en el nihilismo.

¿Con qué finalidad? ¿Por qué dedicar tanto tiempo y tanta meticulosidad metodológica a establecer las condiciones *históricas* de las valoraciones y de las variaciones de las valoraciones? La primera respuesta es, obviamente, para demostrar el carácter *devenido*, mutable de los valores, es decir, para hacer ver que no hay nada sagrado ni superior en el concepto de origen, fundación o inicio y que, así como las tablas de valores humanas se han modificado en el pasado, pueden volver a modificarse en el futuro.

Y un segundo aspecto, más difícil de responder: ese esfuerzo de mirar por primera vez al pasado, ¿está solo motivado por la necesidad de comprender las condiciones del presente, es decir, para esclarecer por qué persisten en la actualidad valores que han perdido su sustrato, el suelo que los justificaba? ¿Es en realidad solo la posibilidad de modificar el presente el que hace que Nietzsche se adentre en los orígenes de las religiones -paganas y cristianas-, en sus modificaciones históricas y en las condiciones más generales de la sociedad humana desde la horda primitiva?

Más adelante, en nuestro trabajo deberemos adentrarnos en el «futuro». Tras examinar, con la ayuda de tantos insignes intérpretes, las condiciones de origen y desarrollo histórico-moral de la religión, singularmente la cristiana; y en la medida en que el cristianismo se convirtió en destino del mundo occidental durante casi dos milenios, reflexionaremos sobre el presente: la «muerte de Dios» y la crisis del nihilismo, guiados por una parte de la exégesis teológica y filosófica del siglo XX. Aún nos quedará la tarea más ardua: a partir de los pensamientos, por una parte inconclusos, por otra profundamente enigmáticos, sobre lo que puede esperar el

---

[23] "*No hay derecho natural ni injusticia natural*", decía Nietzsche en *HDH* II, 2ª Parte, #31: «El caminante y su sombra».

hombre tras la resolución de la crisis nihilista, intuir qué esperaba Nietzsche alumbrar tras los términos «superhombre» o «transvaloración de todos los valores». ¿Qué papel jugará la religión, el cristianismo en concreto, en la resolución futura de la crisis? Y dos últimas y angustiantes preguntas, tal vez sin respuesta posible: ¿por qué el cristianismo no es contemplado por él en ningún momento (lo que sí ha ocurrido en otros pensadores *trágicos*: Unamuno, Zambrano), como alternativa -también «trágica»- al mundo de la racionalidad socrática triunfante? ¿Por qué Nietzsche contempla y espera, en su juventud y en su madurez, no obstante la evidencia *gregaria* del hombre y de la Europa de su tiempo, una posibilidad de *redención* escatológica, una nueva edad trágica, el superhombre?

Des-absolutización y des-fundamentación de la Historia

Forzando un poco las cosas, se podría decir que el propósito intelectual de Nietzsche puede resumirse en un esfuerzo por «pensar» contra estas dos afirmaciones: que "*todo lo real es racional*" y que la Historia es el "*despliegue del Espíritu*" o, si se prefiere, contra la afirmación inicial del Evangelio de Juan, de claras resonancias helenísticas: "*Al principio ya existía la Palabra*"[24].

Por ello, podemos utilizar con propiedad el término «desabsolutización» de la historia para caracterizar su pensamiento, especialmente en su etapa «ilustrada» (*HDH, A, GS*). Aunque más adelante debamos matizar seriamente estas ideas, partamos de que tal desabsolutización implica la negación de los conceptos de «origen» y «finalidad», con lo que, consecuentemente, queda roto el esquema de la historia como proceso dirigido a un fin, es decir, su dimensión teleológica.

Si estamos en lo cierto, Nietzsche se sitúa también claramente frente a la concepción propia de su época, de indudable raíz ilustrada, que venía concibiendo el decurso histórico como progresión racional hacia la liberación de las servidumbres humanas.

Una historia así concebida implica -como bien advirtió Michel Foucault- que la propuesta genealógica nietzscheana niega absolutamente, como *falsa* categoría metafísica, la noción de «origen». Como dice el filósofo francés, en realidad no hay origen sino un cúmulo o suelo de *interpretaciones.* Interpretaciones que tienen que ver, además, con las condiciones de «poder», con quién *puede* imponer interpretaciones, quién tiene poder para consagrar unas metáforas y no otras.

Nietzsche, de una manera mucho más visual, habla de la «sinrazón» que es el origen de todas las cosas, de la acumulación de «razones» que son un producto histórico[25]; y recordemos cómo Zaratustra se refiere a la «sangre» que hay en el origen de todas las cosas buenas[26]. La antropología pesimista de Nietzsche -que él

---

[24] Jn 1, 1.
[25] Nietzsche, *A,#* 1.
[26] Nietzsche, *AHZ,* 2ª Parte, «De los sacerdotes».

conectará siempre con la sabiduría dionisíaca- le dictará una interpretación que sitúa el sinsentido, el caos y lo informe en el origen, no precisamente un *Logos*.

Naturalmente, la concepción de la historia de Nietzsche, lo que podríamos llamar su des-fundamentación, no se puede desligar de la crítica general de la metafísica. Esto lo ha visto claramente Juan Luis Vermal: si el pensamiento de Nietzsche es un pensamiento anti-metafísico[27], y su concepción de lo vivo es una concepción «no-sustancial», no podremos aplicar a la categoría de «Historia», tal como Nietzsche la va ir desgranando en su obra, las mismas características que pretendía des-montar en todo lo existente. Si la realidad es constitutivamente una serie de fuerzas que interactúan en un mundo fundamentalmente no-sustancial, veremos esa misma perspectiva en su filosofía de la historia[28].

Los problemas para su interpretación

Nos asalta, sin embargo, una primera duda, que tiene que ver con la interpretación que Karl Löwith hace de la filosofía de la historia nietzscheana[29]: la negación del relato histórico, en tanto que discurso metafísico, no impide que Nietzsche resuelva sus grandes cuestiones en un acontecer histórico lineal, evidentemente tributario de los conceptos de pasado, presente y futuro y que, por tanto, este pensador "*contra los fines*", como lo consideraba Bataille[30], no pueda *pensar* más que con los instrumentos conceptuales de la propia tradición. Pero, tal vez estamos anticipando un problema epistemológico que saldrá a menudo a nuestro encuentro.

Nietzsche va a combatir -en realidad- no contra la «Historia» sino contra sus usos dominantes en el siglo XIX, tal como procedían de la tradición hegeliana y vinieron a cristalizar en el llamado «Historicismo». Nada puede haber más antinietzscheano que una concepción de la historia a modo de plan o relato programado por el Espíritu, ni nada más contrario a su sensibilidad histórica que el modo como los «científicos» de su tiempo se enfrentaban a ella. Fue éste un problema «cultural» tan agudamente sentido por el joven Nietzsche que le dedicó por entero su segunda *Consideración Intempestiva*: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*[31].

Pero no queremos dejar de apuntar ya -en la línea que señalaba Löwith- los problemas con los que nos hemos de topar para «conciliar» dos aspectos presentes en la filosofía del tiempo y de la historia, de la «vida» en definitiva, en Nietzsche. Si, por una parte, el eterno retorno parece remitirnos a una circularidad sin fin que sacraliza la eternidad del instante, llevarnos a una repetición «exacta» una y otra

[27] Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Madrid, Anthropos, 1987.

[28] En la misma línea se mueve el clásico estudio de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986.

[29] Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche,* Buenos Aires, Katz, 2008.

[30] Bataille, G., *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte,* Madrid, Taurus, 1984.

[31] Para profundizar en esta idea es muy útil la introducción de German Cano a su propia edición de la II *Intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

vez de lo acontecido, y dirigirnos hacia un "querer lo que ya ha sido, es y será", ¿no nos encontramos con una honda dificultad a la hora de abordar la tarea del superhombre que es, también, una tarea de la «voluntad», una voluntad de rescatar escatológicamente al hombre de su situación pasada (la realidad inferior del animal), de la presente (una humanidad «esclavizada» por la mala conciencia y la creencia en transmundos), para conducirlo a una afirmación de la inmanencia y de su radical inocencia? ¿Voluntad o fatalidad? ¿Ausencia de finalidad en todo lo vivo o teleología del superhombre? ¿Circularidad «pagana» o escatología «cristiana» de la salvación y redención final? Entendemos a la perfección las dudas de Karl Löwith, sobre las que volveremos más adelante, a la hora de arrancar a Nietzsche de una tradición cristiana que pretendía finiquitar[32].

Anticipamos así que Nietzsche nunca pudo desprenderse del todo de la concepción cristiana del tiempo y de la historia, concepción escatológica que había pasado, secularizada, a todas las concepciones y filosofías contemporáneas a partir de Hegel, incluido, por supuesto, el marxismo. La noción de superhombre en Nietzsche no se desvincularía -en esa interpretación- de la idea de una *salvación* o *gracia*, puesto que se ha *redimido* de los valores negadores de la vida. Los anclajes mentales de Nietzsche siguen en el mundo cristiano. De nuevo Löwith:

> La conciencia histórica moderna ha perdido la confianza cristiana en el cumplimiento del futuro, pero la perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su «adónde» y su «para-qué» [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen por tanto, en definitiva, una causa escatológica[33]

1. 3. HISTORIA Y PRESENTE

Historia y utilidad

Cometeríamos un error si pretendiéramos ver en Nietzsche un filósofo volcado sobre el pasado, rastreador de las grandes estructuras históricas y definitivamente fijado en el combate trágico entre la sabiduría dionisíaca y su derrota por la racionalidad socrático-cristiana. El «presente», si entendemos por presente la propia época de Nietzsche, será el espacio y el tiempo donde cristaliza la crisis cultural más profunda y donde se tienen que empezar a atisbar las salidas futuras al

---

[32] La conclusión de Löwith es que, en realidad, Nietzsche está muy lejos de la concepción pagana, *griega,* del eterno retorno: "*Marcado de manera demasiado profunda por la conciencia cristiana, no fue capaz de anular de una manera que no fuera una nueva inversión la «transvaloración de todos los valores» que el cristianismo había llevado a cabo en relación con el paganismo. Era tan profundamente cristiano y anticristiano, protestador y protestante, lleno de voluntad y moderno, que sólo lo impulsaba una cuestión: el afán de futuro y la voluntad de crearlo*"; Löwith, "Nietzsche, sesenta años después", en *El hombre en el centro de la historia,* p.308. También M. Montinari ha llamado la atención sobre los problemas de "redacción" que tuvo Nietzsche a la hora de fijar el concepto de voluntad de poder, que este autor pone también en absoluta relación con el del eterno retorno (*op. cit*, pp.128-129). Señala también la paradoja de que la redacción de 1885 figura exactamente al final de la obra que los editores titularon "La voluntad de poder" (aforismo 1060).

[33] Löwith, "Cristianismo, historia y filosofía", en *El hombre en el centro de la historia*, p.353.

fenómeno de la muerte de Dios. Es ese presente el momento crítico que aglutina la reflexión nietzscheana. Solo teniendo en cuenta esta dimensión, la definitiva crisis civilizatoria, el agotamiento de un modelo dominante durante más de dos milenios, podremos entender que Nietzsche se vuelque en la reflexión sobre las estructuras históricas y suprahistóricas que pueden hacerlo comprensible y, por tanto, apuntar a la solución de la crisis de ese presente.

El concepto clave para aglutinar esa reflexión sobre estructuras históricas de gran alcance es «nihilismo». Sin embargo, este concepto está ausente en las reflexiones tempranas de Nietzsche que son combates, *catilinarias* podríamos decir, muy pegados a la actualidad «cultural» de Alemania, todavía desde un fondo *metafísico* que, desde los presupuestos de Wagner y Schopenhauer, está anclado en sus concepciones trágicas y pesimistas.

Precisamente porque el pensamiento del joven Nietzsche está embarcado en un combate cultural muy presentista, mantiene una peculiar concepción «nacionalista» -de clara vocación «cultural», como veremos- enfrentada al tipo de nacionalismo imperante en Alemania[34]. Y, desde una vocación claramente educadora, en ese combate tiene que surgir necesariamente el problema de la historia como, por supuesto, el de la política. A estas cuestiones dedica su 2ª *Consideración Intempestiva*. Digamos algo acerca de este acercamiento de Nietzsche a la cuestión de la historia, antes de profundizar en el problema del nihilismo y la teleología en su pensamiento.

El antihistoricismo de Nietzsche

En esa II *Intempestiva* -como es conocido- Nietzsche no desarrolla una teoría ni una filosofía de la Historia. No son éstos los problemas que le preocupan en ese momento, en el primer lustro de los años setenta. Su preocupación, en relación con el problema general de la *Kultur,* es la forma que ha adquirido el «saber histórico» en su propia época: la historia como vehículo fundamental de transmisión de la cultura.

No es la historia, por tanto, el problema sino el «modelo» histórico que se ha impuesto en su tiempo y los responsables de ello: la herencia hegeliana, el historicismo y el sentido general que está tomando la ciencia e, inevitablemente, las estructuras institucionales y políticas que articulan la dimensión *intencionada* de la educación alemana. La «Historia» -cree- está ahogando la «vida», dicho en una fórmula o, si se prefiere, la contemporaneidad está enferma de historia. En algún momento apunta, aunque no desarrolla, la fecunda idea de que el historicismo de su época es la forma en la que la visión cristiana del proceso histórico se ha acomodado. Diremos enseguida algo al respecto.

[34] Esta es la tesis, que compartimos, del profesor Esteban Enguita, J. E., *El joven Nietzsche. Política y Tragedia,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

La historia -en realidad- no está en contra de la vida, sino que puede ser una fuente de vitalidad en su favor. La historia *sirve* solo cuando es dominada por un fin superior y no se convierte en dominadora de tal fin. Una cultura vital necesita estar libre de las cadenas que supone la sobresaturación histórica que vive el tiempo presente si quiere generar una cultura en libertad y una juventud no moldeada y dirigida a una prematura «ancianización», que pueda volcarse en la creación de una cultura revitalizada. Por ello, Nietzsche repasa las tres formas clásicas de hacer historia y en qué medida pueden contribuir al fortalecimiento de la vida y de sus fines y cómo, por sí solas, suponen un peligro al crecimiento y desarrollo de los impulsos vitales de un pueblo; él las llama: *monumental, anticuaria* y *crítica*[35].

Es importante resaltar un asunto que surge recurrentemente en esta 2ª *Intempestiva* y que constituye uno de los temas vertebrales de su pensamiento, presente ya en *NT*. Hablamos del tema de la «unidad» de lo existente y la manifestación desgraciada de sus escisiones; tema esencial que, cualquiera sea la fórmula de solución que Nietzsche vaya dándole a lo largo de su obra («cultura trágica», «superhombre», etc.), la recorre de principio a fin:

> La propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos. El conocimiento que se toma en exceso, sin hambre, incluso sin necesidades, deja ya de obrar como un motivo transformador que impulsa hacia afuera y permanece oculto en un mundo interior ciertamente caótico que el hombre moderno, con curioso orgullo, llama su propia espiritualidad[36]

Precisamente la formación ("*Bildung*") moderna está dirigida puramente a generar un hombre «interior», cuyas necesidades y proyectos espirituales no tengan una dimensión activa, transformadora. Ello constituye una preocupación esencial en esa fase de su obra como, además de esta segunda *Intempestiva*, demuestran sus conferencias sobre el futuro de las instituciones educativas de Alemania[37].

El joven Nietzsche, quizás con un vocabulario un tanto esquemático (interior-exterior), está apuntando a la escisión-ruptura de la unidad esencial necesaria para conseguir una radical renovación humana. Estamos tocando el problema fundamental de la filosofía de Nietzsche: describir mediante el análisis de todas las alienaciones históricas del hombre (por usar un lenguaje que no le pertenece) si las posibilidades de liberar la existencia y devolverle su plenitud no-culpable siguen intactas. Por eso, algunas de las conclusiones de Nietzsche en esta obra lo colocan al borde del más «revolucionario» de los pensadores:

> Esto [la formación en su tiempo] significa únicamente que los hombres deben ser encauzados dentro de los fines del tiempo; deben trabajar, antes de ser maduros, en la fábrica de las utilidades generales para no llegar nunca a ser maduros; éste no sería sino un lujo que sustraería al «mercado de trabajo» una gran cantidad de fuerza.

---

[35] Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
[36] *Ibíd.,* pp.68-69.
[37] Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas,* Barcelona, Tusquets, 1980.

> Lamento tener que emplear la jerga de los esclavizadores y de los empresarios para servirme de descripción de unos comportamientos que deberían ser pensados libres de toda utilidad y fuera de toda necesidad de la existencia, pero involuntariamente brotan de mis labios las palabras «fábrica», «mercado de trabajo», «oferta», «rendimiento» -y toda esa terminología relacionada con el egoísmo- cuando se busca un retrato de las más joven generación de doctos[38]

Teleología de la Historia. La nefasta influencia hegeliana.

El problema de si en la filosofía de Nietzsche es posible encontrar una suerte de finalidad en el devenir histórico de los acontecimientos nos ocupará parte de este trabajo. Por ahora, bueno es recordar que de *NT* parece deducirse en la Naturaleza o Voluntad una suerte de «finalidad» inconsciente: lograr una forma de individualización, el hombre, que pueda conseguir hacer conscientes los fines artísticos que la naturaleza persigue de una manera ciega y brutal[39].

Recordemos también un comentario interesante de la II *Intempestiva*. Allí donde Nietzsche se detiene a reflexionar, en el capítulo 8, sobre la relación que existe entre la necesidad de historia de su tiempo con el viejo concepto cristiano de una cierta inminencia del final. La necesidad histórica funciona como instancia judicial que somete a proceso todo el pasado humano, como una especie de *juicio final* sobre la historia entera del hombre. Es el viejo *memento mori* que aún resuena con más fuerza que cualquier *memento vivere*. Ese *memento mori* se expresa en la necesidad histórica universal. A pesar de todos los avances del saber -dice Nietzsche- ha quedado "*un profundo sentimiento de desesperanza que toma ese matiz histórico que ha oscurecido hasta ahora toda educación y formación superiores*"[40].

El viejo temor escatológico necesita hoy la formación histórica, no puede presentarse desnudo, con la prepotencia de antaño, como en tiempos de Savonarola. Y así:

> Vivimos aún en la Edad Media: la historia no es hoy sino una teología encubierta, del mismo modo que la veneración con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una veneración heredada del clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque en menor escala, a la ciencia[41]

A diferencia de considerar la historia bajo el viejo prisma hegeliano, como proceso de desenvolvimiento del Espíritu, estaríamos tentados de decir que la historia es para Nietzsche el despliegue completo del nihilismo y sus consecuencias. Lo veremos más adelante, pero, desde el principio, Nietzsche combate cualquier aproximación *idealista* a la historia universal.

---

[38] *II Intempestiva*, p.102.
[39] Así lo interpreta Esteban Enguita, E., *El joven Nietzsche, política y tragedia.*
[40] *II Intempestiva*, p.106.
[41] *Ibíd.*, p.108.

En la II *Intempestiva*, naturalmente, se hace referencia a Hegel y a su herencia. Hegel es el culpable de haber *divinizado* la Historia:

> Semejante modo de considerar las cosas ha acostumbrado a los alemanes a hablar de «proceso universal» y a justificar su propia época como el resultado necesario de este «proceso del mundo». Tales consideraciones también han colocado a la Historia en un lugar hegemónico en lugar de otros poderes espirituales como son el arte y la religión[42]

Desde Hegel va a quedar en los alemanes una admiración por el «poder de la Historia», cuyo resultado para Nietzsche es la "*admiración desnuda por el éxito y [que] conduce a la adoración divina a lo dado*". Pero la divinización de la historia -dirá Nietzsche- significa el completo sometimiento al presente. Esta obediencia ante el poder histórico se traduce en una obediencia general a la «verdad» de cada época.

La acusación final contra el resultado de la sacralización hegeliana de la Historia la lanza Nietzsche en forma de pregunta: "*¿O no se produce la anulación del sujeto cuando el hombre histórico se transforma en espejo objetivo*?"[43]

La historia es, definitivamente, la sacralización y la obsesión por él éxito. Sin embargo, la energía histórica también puede servir para recordarnos el combate de lo que llama "grandes luchadores" contra la historia, "*contra ese ciego poder de lo real*"[44].

El resultado de los graves errores de interpretación del presente en la Alemania de su tiempo tiene consecuencias nefastas sobre la juventud. Este exceso de Historia se dirige intencionalmente contra la juventud, con afán de domarla; pretende desvitalizarla, arrancándole lo que le es más propio: su fuego, su olvido de sí misma, su amor, su sentido de la justicia. Así, quemando demasiado tempranamente etapas, se va produciendo en la juventud una maduración artificial que la domestica y vuelve dócil, apta para una aceptación acrítica de su presente.

El resultado es un individuo "*desintegrado y extraviado, dividida la globalidad de manera casi mecánica en un interior y un exterior*"[45]. Y todo por una mala comprensión-utilización de la Historia, que ha dejado de saber que el servicio que nos debe prestar el pasado es "*como un alimento vigorizante*". Y contra él, dice Nietzsche, hay que oponer remedios o medicinas: contra lo histórico deben usarse lo «ahistórico» (el arte y la fuerza de olvidar) y lo «suprahistórico», que son para Nietzsche:

> Los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el arte y la religión[46]

[42] *Ibíd.,* pp.110-111.
[43] *Ibíd.,* p.112.
[44] *Ibíd.,* p.114.
[45] *Ibíd.,* p.134.
[46] *Ibíd.,* p.136.

Olvido, arte y religión son los poderes que la vida debe utilizar para su máxima salud, contra su invasión por lo histórico y contra una ciencia sin dirección. Los griegos son una demostración de un pueblo que no se dejó engullir por el sentido de lo histórico.

Nietzsche termina con una vuelta a su concepto, el esencial en las *Intempestivas*, el de «cultura»: la cultura como algo muy diferente a una simple *decoración de la vida*. Un concepto griego -que opone al romano- que quiere decir:

> Una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad[47]

Teleología y nihilismo

Nietzsche no utilizaba en sus primeros escritos el término «nihilismo»; sin embargo, va a acabar convirtiéndose en el término *estrella* para explicar el proceso que ha conducido hasta el presente la historia de Occidente. Como si fuera una realidad orgánica, esta expresión explica el nacimiento de una valoración de la vida *reactiva* que, siendo universal, se produce en nuestro ámbito cultural en la Grecia post-trágica. Prosigue su crecimiento bajo la dirección del cristianismo y completa su senectud y consumación en esa época que comienza con las primeras noticias sobre la muerte de Dios. Se abre entonces la posibilidad, no asegurada, de su superación en el horizonte de afirmación que supone el superhombre y el eterno retorno.

Como explicaremos más adelante con mayor concreción, la solución nihilista que sella el destino occidental se puede resumir en la fórmula socratismo-platonismo-cristianismo, y ese nihilismo es constitutivo de todas las manifestaciones de la realidad humana: desde el lenguaje a la filosofía, de la religión a la moral y de la moral a la ciencia moderna. La tradición occidental es esencialmente nihilista. Ésta es la fórmula que adopta la voluntad de poder o, dicho de otro modo, al menos en el Nietzsche *contemporizador*, la *única* forma en que la vida puede abrirse paso en tales condiciones. En sus más habituales consideraciones negativas, el nihilismo de Occidente se puede expresar en categorías de oposición a las verdaderamente preferibles de la vida:

- Lo concreto es desvalorizado para preferir lo general.
- La «Idea» es superior a la forma que adopta lo material y concreto.
- La vida esperada *más allá* de la existencia física del hombre es infinitamente superior a la vida terrenal de éste.
- La «Razón» es preferible al «instinto», el conocimiento a la intuición, los valores «ascéticos» e igualitarios a los instintivos y jerarquizantes, la humillación a la venganza, la autonegación a la conciencia limpia de superioridad, etc., etc.

---

[47] *Ibíd.,* p.139.

En cualquier caso, la racionalidad moderna, demasiado apresuradamente diagnosticada como enfrentada con la tradición religiosa cristiana, no será en absoluto superadora del nihilismo, sino quizá -como la ciencia- una forma más sutil y refinada de su expresión. Las instituciones modernas, los valores modernos, los valores «revolucionarios», serán formas secundarias y tardías de expresión de los mismos viejos ideales ascéticos.

Es precisamente esa ambivalente posición ante su propio tiempo lo que puede fundamentar la imagen de un Nietzsche que -ante sus lecturas agudamente críticas de su presente: una cultura materialista de mercaderes, un adocenamiento del europeo, una sospecha de todas las instituciones, etc.- para una parte de la filosofía española de hoy mantiene una *lectura* en clave «progresista», enlazándolo, como precedente, de toda la crítica filosófico-cultural de la izquierda intelectual del siglo XX, de la Escuela de Frankfurt a Michel Foucault[48].

Ésta es una lectura necesaria pero trataremos, deteniéndonos en la dimensión religiosa de su pensamiento, encontrar otras complementarias.

1. 4. NIETZSCHE Y EL ATEÍSMO DEL SIGLO XIX: CONTINUIDAD Y RADICALIZACIÓN

La esencia de la alienación religiosa

El XIX es el siglo del ateísmo «fuerte» o -como decía Henri De Lubac- *"positivo, orgánico, constructivo"*[49]. ¿Qué ocurrió -se preguntaba el teólogo francés- para que el cristianismo, que había sido concebido tradicionalmente como una doctrina de liberación, comenzara a sentirse como un yugo? Es más, lo que había

---

[48] Esa línea de interpretación está perfectamente expresada en el siguiente texto de Jacobo Muñoz: *"Nietzsche cataloga sus rasgos [del nihilismo]: su desconfianza ante las pasiones y lo instintivo, ante lo «ilógico»; su negación del mundo real en nombre de un mundo verdadero; su idea del ser como uno, cosa en sí, verdad e identidad; su traducción puntual en religión, metafísica y moral; su constante búsqueda de seguridades y garantías para el orden establecido, que ella misma coadyuva férreamente a reproducir; su debilitación del placer instintivo de vivir; su sumisión de todo a un principio supremo, a un «egoísmo superior»; -sea la salvación del alma, el progreso de la ciencia o el bien del estado-, con el consiguiente sacrificio de los intereses inmediatos del individuo y del propio tipo «superior»; de individuo; su fe en la penetrabilidad cognoscitiva del Todo por parte de la razón; su tendencia a constituir y autoconstituirse en un sistema de definición, fijación y «normalización»; que hasta cuando parece afirmar el individuo, no lo hace como ruptura con una presunta integración anterior de éste en el todo orgánico de la sociedad «ética», sino como arma contra la desagregación y a favor de un cierre superior, de una más completa integración del sistema socio-maquínico; su carácter terapéutico, en fin, fruto de la impresión de seguridad que es capaz de procurar, al precio de la dejación y la entrega a una instancia -sea una autoridad sobrehumana, sea la autoridad de la propia conciencia moral, conciencia que para Nietzsche no es sino el latido de la autoridad vigente en el entorno al que pertenecemos y en el que hemos sido educados, sea la autoridad de la razón, del instinto social, de la historia o de la felicidad de la mayor parte- que decide y estipula fines por nosotros"*[48]. Muñoz, J., "Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche" (pp.345-367), en Fraijó, M. (ed), *Filosofía de la religión.* Madrid, Trotta, 1994.

[49] De Lubac, H., *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 2008, p.9

tomado en los siglos precedentes un cariz casi *estético*, de vuelta al paganismo antiguo, cristalizó en el siglo XIX como un ateísmo consciente y sólido[50].

Si algo resulta común o generalizable a todos los pensadores ateos del XIX es la idea de que el fundamento de la alienación religiosa consiste en la proyección de las potencialidades del hombre a una u otra forma de «poder externo». Esto ocurre también en Nietzsche. Y es que, como afirma Carlo Gentili:

> La condición psicológica que está en el origen de la idea de Dios tiene que ver con el *poder*. El sentimiento de poder es lo que determina el paso de lo *demasiado humano* a lo *sobrehumano*[51]

El propio autor italiano insiste -como también lo había hecho De Lubac- en la profunda influencia que Feuerbach, de modo directo o indirecto, ejercerá sobre Nietzsche. Y, adelantándonos a ideas que comentaremos más adelante, esta misma cuestión tiene que ver con el tema del superhombre y con la crítica de Nietzsche al cristianismo: la mendacidad de éste, o del poder sacerdotal si se quiere, consistirá en que, siendo ya consciente el propio hombre de Iglesia de esta alienación, la niega e impide la devolución del poder de la «divinidad» a su legítimo dueño en origen, el hombre. Lo que sí parecía factible en Jesús y ya no pudo ser posible en la Iglesia:

> La reflexión de Nietzsche sobre el cristianismo gira, a partir de esta idea, en torno a dos figuras fundamentales: una, Jesucristo, como emblema de la reconducción del poder a su origen y, por tanto, potencialmente *übermenschlich ("sobrehumana")*; la otra, San Pablo, como responsable del sistema secular, la Iglesia, que impide este proceso. Para que ello pueda realizarse, hay que privar a la Iglesia de la función histórica que asume como representación del poder[52]

Todo el pensamiento ateo decimonónico -a pesar de declararse abiertamente materialista, de Feuerbach a Nietzsche y de Bakunin a Marx- insiste en sus críticas a la realidad «burguesa» de su siglo, es decir, a la profunda inmoralidad y desespiritualización del orden dominante y apunta, en sus propuestas *redentoras,* de una u otra forma, a soluciones desalienadoras que parecen pretender una re-espiritualización del ser humano. No ha de extrañarnos entonces -como veremos más adelante- que Nietzsche insista en la herencia «cristiana» que se oculta detrás de las ideas modernas; herencia presente en él hasta la médula, como Löwith y tantos otros han señalado. En efecto, el superhombre y la transvaloración de los valores, no su destrucción, es la solución de Nietzsche. Detrás de la revolución anarquista Bakunin veía renacer la auténtica «fraternidad». Marx afirmaba que con la destrucción de la sociedad de clases se acababa la «prehistoria» de la sociedad humana, etc., etc.[53]

---

[50] *Ibíd.*, pp.20-21.
[51] Gentili, C., *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 269.
[52] *Ibíd.*, p. 271.
[53] *"La doctrina de Marx, que no será nunca un puro naturalismo, tendrá siempre el deseo de la existencia espiritual del hombre tanto como el de su vida material"*. De Lubac, H., *op. cit*, p.32.

Un «ateísmo» muy particular

En alguna parte dice Karl Löwith que era inevitable que Hegel y Nietzsche fueran malentendidos. Las épocas que vivieron, o les sucedieron (a uno, las convulsiones revolucionarias que conformarían las sociedades burguesas y liberales del XIX; a otro, las tensiones económico-militares y político-espirituales que culminarían en dos guerras mundiales) fueron responsables en parte de ello.

Otros autores han señalado la existencia de una especie de ruptura intelectual de grandes consecuencias en la generación joven formada en el hegelianismo. El mismo Löwith comentaba que el nexo que aún unía espiritualmente a Goethe con Hegel se rompería definitivamente en los herederos de éste: en Kierkegaard para volcarse en la pura «interioridad»; en Marx -al contrario- en el horizonte de la exterioridad, de la «acción» (el famoso "*transformar el mundo*"). Nietzsche, que no parecía querer resignarse a la escisión apuntada, rechazó la Modernidad, *"quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura*"[54].

Así, antes de adentrarnos en el análisis que Nietzsche realiza del cristianismo, queremos repasar brevemente qué elementos en su crítica son tributarios del ambiente y de la filosofía de su época y, a la vez, cuáles son los elementos genuinamente originales en su interpretación, bien por novedosos, bien por suponer una radicalización de la postura de sus predecesores.

Algo que llama la atención -decíamos- desde muy temprano en su obra es la posición central, esencial, que el análisis de la religión, singularmente en su dimensión «moral», presenta en su trayectoria. Centralidad que se ve incrementada y reforzada conforme avanza en su producción intelectual, hasta culminar en *AC*.

Hasta cierto punto sospechamos que la crítica del cristianismo, en autores anteriores a Nietzsche, estuvo motivada por intenciones muy diferentes a las de éste, aunque, ciertamente, el filósofo va a ser tributario de argumentos y análisis de la religión provenientes de una antigua tradición *ilustrada*. Veamos, por ejemplo, lo que Henri De Lubac decía a propósito de la influencia de Feuerbach sobre Nietzsche:

> Nietzsche publica su primera obra en el mismo año en que muere Feuerbach. No demostraba ninguna estimación por esta filosofía. Sin embargo, ha recibido, aunque no lo confiesa, más de esta filosofía de lo que él mismo cree por conducto de sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner[55]

Nietzsche -aunque muy diferente de Kierkeegard en tono e intención- parece hablar, a diferencia de otros autores ateos del XIX, desde unas exigencias éticas y proféticas que lo emparentan, como decía Jaspers, con los fundadores de religiones:

---

[54] Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX,* Madrid, Katz editores, 2008, p.11.

[55] De Lubac, H.*, El drama del humanismo ateo,* Madrid, Encuentro, 2008, p.33.

> Hay en él una negativa universal, una insatisfacción sin límites ante todo aspecto del ser, y este impulso de insatisfacción y de negación se hace con tal pasión, con tal voluntad de sacrificio, que parece venir de la misma profundidad de las grandes religiones y de las creencias de los profetas[56]

De este modo, entre la continuidad con el ateísmo del siglo XIX que le precede y los elementos singulares que definen su posición ante el cristianismo, situamos a Nietzsche en el clima espiritual de su época: los elementos que le impregnan y que le influyen, desde una religión prácticamente transformada en mandamiento ético en Kant, pasando por el «Espíritu» de Hegel, para detenernos algo más en la posterioridad de éste por su «izquierda», singularmente en Feuerbach, Stirner y Bruno Bauer. No nos olvidaremos de David F. Strauss, a quien Nietzsche dedicó su primera *Consideración Intempestiva,* ya que este singular teólogo aparecerá más adelante en este trabajo.

La crítica a la religión en la Alemania del siglo XIX

Con la llamada «izquierda hegeliana» empieza a producirse decididamente en la conciencia moderna lo que se ha dado en llamar el «giro antropológico»[57]. Este viraje hacia el hombre ya no va a ser abandonado por la filosofía hasta el presente. Por ello, buena parte de la teología y filosofía cristianas contemporáneas han insistido en que «Dios» vino a ser sustituido por el «hombre»; y algún teólogo, como el propio Henri De Lubac, afirmaba que la *muerte* de Dios significaba inexorablemente la *muerte* del hombre[58].

Aunque las raíces de este resultado se pueden rastrear al menos desde la época moderna, es indudable que hasta el siglo XIX

> todavía seguía siendo incontrovertible que el fundamento último de la existencia y la especificidad humanas, de la razón y de la misma naturaleza, debía buscarse en un Dios creador[59]

A pesar de que -como prosigue este autor- la debilidad de la fundamentación moral kantiana, y la no-necesidad de Dios para la razón teórica, pudieron *sembrar* semillas que fructificarían más tarde, lo cierto es que el Idealismo alemán, y sobre todo Hegel, todavía fundamentaban la razón humana sobre un Absoluto.

Es precisamente en la reacción contra Hegel donde el giro antropológico cobra una nueva radicalidad. Nada en los pensadores anteriores hacía suponer que querían sustituir a Dios por el hombre; sin embargo, ésta será la idea directriz a partir de Feuerbach.

---

[56] Jaspers, K., *Nietzsche* (edición en castellano en Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2003), citado en De Lubac, p.41.

[57] Teólogos como W. Pannenberg y Lars Urs Von Balthasar, o filósofos como Martin Buber le dan, por lo general, esta denominación.

[58] Éste es el sentido de su crítica general a lo que llama «humanismo ateo» moderno.

[59] Pannenberg W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 332.

La fundamentación «cultural» de Europa sobre Dios venía siendo, desde hacía por lo menos dos siglos, la tarea de los filósofos sistemáticos, desde Descartes hasta Hegel, sobre todo teniendo en cuenta que la religión, embarcada en graves disputas confesionales desde el siglo XVI, había dejado de realizar esta función.[60]

El giro hacia el hombre llevó a la filosofía a colocarlo en su lugar «natural», en relación con la naturaleza entera (entendida ya de una manera puramente «materialista») y el resto de los seres. Martin Buber afirmará explícitamente esto también de Nietzsche:

> Trata de desarrollar una idea ya apuntada por Empédocles pero que, desde entonces, jamás ha sido tratada en forma genuinamente filosófica: pretende comprender al hombre *genéticamente*, como algo que ha surgido del mundo animal y ha salido fuera de él. "No hacemos derivar al hombre, escribe, del 'espíritu' sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales[61]

En sus reducciones antropológicas los predecesores de Nietzsche pondrán el acento en una cuestión distinta: la «especie» es lo eterno en el hombre, a la que sin embargo proyecta hacia afuera en un ser ajeno a él, en Feuerbach[62]. Marx, no satisfecho con la explicación de éste, busca la razón de la alienación religiosa en la proyección *aliviadora* hacia *otro mundo*, por parte del hombre, de las contradicciones de su existencia real en las relaciones de producción. Max Stirner, rechazando también la tesis feuerbachiana, "*volvió a situar la infinitud del ser humano en la subjetividad del individuo único («Einziges»)*".[63]

Muy distinta es la solución de Sören Kierkegaard (1813-1855), aunque su remisión del individuo a lo eterno -y a pesar de sus diferencias con el filósofo alemán- nos remite, en la línea señalada por Löwith, a la importancia esencial que la idea de «eternidad» tiene en el *Zaratustra* nietzscheano.

Martin Buber, en la obra que venimos citando, profundiza en estos aspectos que explican el giro antropológico en las décadas centrales del siglo XIX. Para él, el verdadero significado de Nietzsche será producir un ahondamiento y agudización de esta tendencia a reducir toda problemática filosófica exclusivamente al hombre, más que suponer ningún tipo de corte epistemológico.

La llamada izquierda hegeliana dirigirá sus ataques contra el orden establecido, principalmente en el terreno religioso; lo cual es más evidente para Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach, que publican entre 1835 y 1841. Como es conocido, David F. Strauss tendrá importancia en la vida de Nietzsche. Hablamos especialmente de su "V*ida de Jesús*" (1835-36) que, en la línea de la llamada teología liberal

---

[60] *Ibíd.,* p.333.

[61] Buber, M., *¿Qué es el hombre?* México, FCE, p.67.

[62] "*El hombre individual en sí, nos dice en su programa, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú*". (Buber, *op. cit.,* p.58).

[63] Pannenberg, *Una historia..*, p.343.

alemana, sometió los evangelios a una crítica histórica. También se opuso a la interpretación racionalista de la religión que había intentado Hegel[64].

Feuerbach publica en 1841 *"La esencia del cristianismo"*, al que seguirán otra serie de obras importantes (*"Principios de la filosofía del futuro"* en 1843, *"La esencia de la religión",* 1845). Sus conocidas tesis se pueden resumir en esta idea básica:

> La religión constituye para el hombre una pérdida de su sustancia, a la que proyecta en un "ser divino", exterior a sí mismo y puro producto de su conciencia. El hombre reviste ese ídolo, que él mismo ha fabricado, con las virtudes y posibilidades que son la sustancia de la propia humanidad[65]

Finalmente, mencionemos a Bruno Bauer[66] quien, fruto de su propio furor crítico, desmitologizador y antiteológico, va más allá de sus propios presupuestos críticamente asentados para llegar a negar la propia existencia del Jesús histórico y convertirlo en una creación de la época. Esto nos parece importante porque, como es sabido, Nietzsche y Bauer estuvieron en comunicación personal y leyeron mutuamente sus escritos. Nietzsche mostrará una rara simpatía por Bauer; sin embargo, a diferencia de éste, nunca se planteará la inexistencia del Jesús histórico[67].

Como veremos más adelante, al comentar las influencias que Nietzsche pudo tener al perfilar su interpretación de Jesús, a las que hemos podido considerar fruto del ambiente cultural de su época y las propias de la teología liberal, se unirán algunas fundamentales y determinantes, concretamente las que le vendrán de Dostoievski (a la hora de imaginar la comunidad cristiana primitiva) y, especialmente, de Tolstoi, sobre la psicología del Redentor.

---

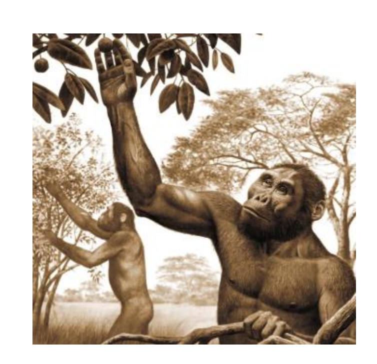
[64] Touchard, J., *Historia de las ideas políticas,* Madrid, Tecnos, 1981.

[65] *Ibíd.,* p. 464.

[66] El profesor Piñero ha dedicado a Bruno Bauer un extenso e interesante capítulo en la obra colectiva: Piñero, A. (ed), *¿Existió Jesús realmente?,* Madrid, Raíces, 2008.

[67] Nietzsche se refiere a Bauer en *EH* (Cap. 2, *Las Intempestivas*, p. 75) con estas palabras: "*... el viejo hegeliano Bruno Bauer, en el que he tenido desde entonces uno de mis lectores más atentos. En sus últimos años le gustaba hacer referencia a mí*".

CAPÍTULO 2
RELIGIÓN Y MORAL EN LAS ETAPAS INICIALES DE LA HUMANIDAD. LA «MORALIDAD DE LAS COSTUMBRES»



2. 1. UNA CONCEPCIÓN TÍPICAMENTE «ILUSTRADA» DE LA RELIGIÓN

En las obras que conforman la etapa comúnmente llamada «ilustrada» de Nietzsche, es decir, *Humano, demasiado humano* I y II (1878 y 1879) *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882), se encuentran sus reflexiones más extensas y detalladas sobre el origen y sentido primigenio de las religiones. Así como más adelante centrará su atención en el problema específico de la «moral» (*La genealogía de la moral,* 1887) y en un acercamiento más «político»[68] al cristianismo (*AC*), en estas obras intermedias de Nietzsche encontramos un posicionamiento sobre las religiones que se enmarca dentro de un panorama intelectual muy tributario de la Ilustración, en tanto todavía Nietzsche es un partidario bastante convencido de la ciencia, en la medida en que ésta representa un *avance* considerable sobre las formas «artística» y «religiosa» de interpretar el mundo[69].

---

[68] Así lo consideraba el teólogo y amigo de Nietzsche que salvó el manuscrito de *El Anticristo*: Franz Overbeck. (Introducción a *El Anticristo* de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 1978; p.10).

[69] Seguimos el esquema -que compartimos- de Manuel Barrios Casares en su estudio introductorio a *HDH* I y II, Madrid, Akal, 2001, pp.7-23, donde define la posición de Nietzsche como "*curvatura" de* la Ilustración.

Muchas de sus afirmaciones sobre la «infancia» de la humanidad contienen intuiciones muy fecundas sobre la importancia de fenómenos como el «sueño» que estarán también presentes -de una manera más sistemática- en el seno de la reflexión freudiana. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* había afirmado al respecto:

> Durante toda su vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo[70]

En cierto modo, afirma Nietzsche en *HDH* I, sin el fenómeno tan poco reflexionado del «sueño» no habría aparecido ni la metafísica ni la religión sobre la faz de la tierra. En el sueño creía reconocer el hombre "*un segundo mundo real*". La aparición en su transcurso de los espíritus de los antepasados, en el razonamiento propio de la «moralidad de las costumbres»[71], significaba que de algún modo continuaban vivos.

Y así como aún hoy nosotros razonamos en el sueño, razonaba aquella humanidad *prehistórica* durante miles de años. Es por ello que tenemos, gracias a esta posibilidad, un medio de comprender la *lógica* de una humanidad anterior:

> En el sueño continúa actuando aún en nosotros ese tipo muy antiguo de humanidad, porque es el fundamento sobre el cual la razón superior se desarrolló y se desarrolla aún en cada hombre: el sueño nos transporta a estados lejanos de la civilización humana y pone en nuestras manos un medio de comprenderlos[72].

Sin embargo, aunque la actual posibilidad de razonamiento lógico nos permita superar esas fases de pensamiento *supersticioso* o *religioso*, cometeríamos un error si las despreciáramos y no advirtiéramos que *ése* ha sido el único modo con el que la humanidad ha podido progresar y obtener su «ventaja psicológica», haciendo posible los "mejores resultados" de la humanidad, en la medida en que «metafísicas», «mundos eternos» y «religiones» impulsaban poderosamente al hombre hacia sus metas con un vigor que no es posible encontrar en la actual ciencia y en nuestra posición escéptica moderna.[73]

Hay elementos de la crítica nietzscheana de la religión que pueden leerse igualmente en la clave propia del ateísmo y de la crítica a la religión del XIX. En la misma línea que Marx, por ejemplo, Nietzsche alude a la religión como «narcótico»[74]; si bien ya es intuitivamente más consciente que otros contemporáneos de que la tragedia del hombre no va ser solucionable *sólo* con el progreso, en la medida en que no pudiendo ya *creer,* va a necesitar más que nunca medios de consuelo o salvación:

---

[70] Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, edición de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2012, p.23.
[71] Explicaremos este concepto en breve, dentro de este mismo capítulo.
[72] *HDH* I, #13: «Lógica del sueño», p.41.
[73] *Ibíd.*, #20 y #21.
[74] *HDH I*, 3ª Parte «La vida religiosa», #108, «*La doble lucha contra el mal*».

La tragedia es que esos dogmas de la religión y de la metafísica no se pueden *creer* cuando en el corazón y en la cabeza se tiene el método estricto de la verdad, y por otra parte uno, con la evolución de la humanidad, se ha vuelto tan delicado, excitable y doliente como para haber menester medios de salvación y de consuelo de índole suprema; de donde surge por tanto el peligro de que el hombre se desangre al entrar en contacto con la verdad reconocida[75]

Ciencia y Religión

Con la religión se ha sido justo e injusto a la vez. Si la Ilustración no supo valorarla en su justa medida, más tarde la reacción antiilustrada exageró sus bondades y la consideró como expresión, a su manera alegórica, de la sabiduría en sí. Pero, para Nietzsche, religión y conocimiento, religión y ciencia simplemente viven -como dice expresivamente- "*en planetas diferentes*"[76]. En el importante aforismo #110 de *HDH* I, afirma algo muy *ilustrado* sobre las religiones: "*todas han nacido del miedo y la necesidad*". Pero, el hecho de que las religiones se revistieran de doctrinas filosóficas para defender sus posiciones (y esto sucedió muy pronto en el cristianismo), solo nos habla de religiones ya muy tardías. En realidad, todas ellas parecen evolucionar según un esquema bastante común, desde «fuerzas» más o menos despersonalizadas con las que se inician, hacia una temprana fijación de tales fuerzas en forma de «dioses», para terminar en una completa antropomorfización de tales fuerzas-dioses que adquieren la mayoría de las características «humanas»[77]

De la misma manera, el error de los filósofos al considerar que las religiones aportan conocimientos verdaderos sobre la naturaleza humana, es un prejuicio derivado de que la misma filosofía llegaba a menudo a conclusiones parecidas a las establecidas en el ámbito religioso (si es que es posible hablar de una estricta separación). Nietzsche piensa ya aquí, comparando familiarmente la religión y la filosofía con la relación madre-hija, algo que llevará hasta sus últimos escritos: la deuda esencial que la filosofía mantiene con la religión y, más en concreto, con el cristianismo.

Origen del culto religioso[78]

Las reflexiones de Nietzsche sobre el origen del culto religioso se sitúan en ese plano que hemos considerado todavía plenamente *ilustrado*. En esos tiempos indeterminadamente remotos que designa como «prehistoria», falta todo tipo de causalidad natural y toda idea de «proceso natural». Y en definitiva

---

75 *Ibíd,* #109: «*La aflicción es conocimiento*».

76 *HDH I*, #110: «*La verdad en la religi*ón».

77 Esto es especialmente claro en el caso de los griegos, quienes en los dioses no veían *"más que la imagen especular de los ejemplares más logrados de su propia casta, por tanto un ideal, no una antítesis, de su propia esencia"* (*HDH* I, #114,«Lo no griego en el cristianismo»).

78 Todas las citas y entrecomillados de este punto proviene del #111 de *HDH* I, «Origen del culto religioso», pp.100-102.

> Los hombres religiosos se representan toda la naturaleza como una suma de actos de seres conscientes y dotados de voluntad, un inmenso complejo de arbitrariedades [...] El hombre es la *regla*, la naturaleza la *ausencia de regla.*

Hoy -continúa- razonamos exactamente al revés. La angustia que le producía al hombre primitivo (y a los salvajes actuales) la naturaleza, entendida como «reino de la libertad», frente al mundo de la ley y la tradición al que el hombre está ligado, solo pudo empezar a ser vencida cuando éste llega a "*imponerle una ley a la naturaleza*", de tal manera que "*el culto religioso es el resultado de esta reflexión*".

Otra cuestión, íntimamente ligada a ésta en la formación del espíritu religioso más primigenio, es el procedimiento mágico y la conducta que procede por «similitud» o «pertenencia». El razonamiento es expuesto por Nietzsche del siguiente modo:

> Así como el hombre determina al hombre [apoderándose de algo que le pertenece, etc.], así determina también a cualquier espíritu natural

En la medida en que toda divinidad, por ejemplo, está ligada a una imagen o a algo corpóreo es posible ejercer contra esa divinidad una suerte de coacción. Este comportamiento de «obligar» al Dios está plenamente atestiguada en múltiples culturas, incluso en pleno siglo XIX:

> Similares medidas violentas se han tomado aún durante este siglo en países católicos contra imágenes de santos y de la Virgen cuando no han cumplido con su obligación en caso de pestes y sequías

La sistematización de los comportamientos humanos ante lo numinoso y lo divino toma definitivamente la doble forma del temor y del amor. De este modo

> El sentido del culto religioso es determinar y comprometer a la naturaleza en beneficio del hombre, por tanto *imprimirle una legalidad que de antemano no tiene*

Y también:

> Igualmente se basa en otras y más nobles ideas: presupone la relación de simpatía de hombre a hombre, la existencia de la benevolencia, de la gratitud [...] Ni siquiera en niveles de cultura muy bajos se enfrenta el hombre a la naturaleza como esclavo impotente

La «herencia» de la religión

Por mucho que hoy seamos capaces de analizar todos los «errores» religiosos que la humanidad ha soportado durante milenios, Nietzsche es consciente de que tales equivocaciones han conformado al hombre por entero; que las consecuencias de los sentimientos religiosos, los ritos, las creencias y la constante presencia de castas sacerdotales han creado y ensanchado en el hombre una suerte de «vida interior» que no puede desaparecer porque desaparezca la creencia:

> Los resultados de todo ello [del culto religioso] no se han perdido: el mundo interno de las disposiciones sublimes, conmovidas, llenas de presentimientos, profundamente contritas, dichosamente esperanzadas, se lo ha hecho ingénito al hombre primordialmente el culto; lo que de ello existe ahora en el alma fue cultivado en grande cuando aquél germinaba, crecía y florecía[79]

Tal vez estemos ante la explicación de que Nietzsche sea más escéptico que otros contemporáneos suyos a la hora de considerar un asunto «menor» la erradicación de la religión y su sustitución por una situación dominada por el pensamiento científico-positivista. También es posible, teniendo en cuenta la importancia concedida a la religión en la conformación de lo que ha sido y es el «hombre», comprender por qué Nietzsche no desea, en sus proyecciones de futuro, la erradicación de la religión en una humanidad reencontrada.

Por último, una herencia imborrable de la religión para el hombre que vive en una época de no creencia será un cierto desasosiego e insatisfacción vital, una herencia fundamentalmente «cristiana», como veremos; una suerte de sensación de autoalienación de una parte de sí mismo, una dolorosa conciencia de que, incansablemente, inasequible a las prescripciones de la moral, se eleva en él una siempre renovada apetencia de los deseos «inferiores», de los deseos proscritos por la moral; una sensación de «pecado» que resiste incluso cuando la razón trata de exculpar el deseo. Esta suerte de pugna del hombre contra lo «inferior» en sí parece, en opinión de Nietzsche, sobrevivir al ocaso de las religiones y acomodarse bien a lo que Sigmund Freud llamará el «malestar» en nuestra cultura.

2. 2. RELIGIÓN Y «MORALIDAD DE LAS COSTUMBRES»[80]

El combate contra la moral en nombre de la «moralidad»

Durante la mayor parte de su existencia el hombre ha vivido en una época que no es la nuestra. Nietzsche la llama a menudo «prehistoria»[81], refiriéndose con ello a *"la más larga etapa de la humanidad"*. Durante ese tiempo inmenso se habría producido fundamentalmente esto: el hombre dejó de ser un animal *como* los demás animales, para pasar a ser otra cosa, un animal con «conciencia» y con «memoria».

---

[79] *Ibíd.,* #130: «Pervivencia del culto religioso en el ánimo».

[80] Hemos decidido situar en este lugar uno de los aspectos principales del análisis nietzscheano de la moral que perfectamente podía formar una unidad con el capítulo 10, donde continuamos el análisis de la «historia» de la moral y del sacerdote. Si lo hemos hecho así, su razón estriba en dar coherencia y continuidad histórica al análisis de las formas *primitivas* de la religión primero, a la etapa de los griegos después, para culminar en el largo periodo del cristianismo.

[81] Utilizaremos el equívoco término «prehistoria» en varias ocasiones a lo largo de la tesis. Sabemos el carácter polémico del término y los equívocos que provoca. Pero Nietzsche es en esto muy tributario de la terminología histórica del XIX, donde se introdujo y afianzó el término. Como Nietzsche lo utiliza con enorme libertad, lo mantendremos con esa misma libertad, por resultar enormemente expresivo del lenguaje nietzscheano.

Las condiciones de existencia del ser humano en aquel largo periodo difieren radicalmente de las nuestras. Nosotros somos hombres por «perfeccionar», en tanto aquéllos eran hombres por «construir». ¿Y bajo qué condiciones pudo ser inventado el animal «hombre»? Bajo las más duras posibles, bajo las más rigurosas imaginables. Nietzsche lo dice en repetidas ocasiones: el factor decisivo y creador de aquel momento inaugural fue, sin duda, el miedo:

> ¿Qué es, pues, la tradición? Una autoridad superior, a la que se obedece, pero no porque nos ordene algo *útil*, sino porque simplemente lo ordena. ¿En que se distingue entonces este sentimiento del miedo? En que el primero es el miedo a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indeterminado, a una dimensión impersonal –es propiamente, la *superstición* de este temor[82]

El miedo estuvo presente sin duda como un elemento vertebral de las religiones, al menos hasta el modelo de relación religiosa que predicó Jesús de Nazaret. Condicionó la psicología entera de las antiguas comunidades humanas y, añadido a la *necesidad* si se quiere, ha sido el gran demiurgo en la creación de la humanidad. Nietzsche lo dice muchas veces y es especialmente explícito a lo largo de las páginas de *GM*. Si se quería construir el ser humano era necesario dotarle de «responsabilidad», que es lo mismo que decir de «memoria». Dicho con la fórmula de *GM*: *"criar un animal al que le sea lícito hacer promesas"*[83]

Puede imaginarse que, para conseguirlo, tuvieron que utilizarse los medios más duros, los castigos más espantosos, hasta que las condiciones, muchos milenios después, pudieron suavizarse. La hermosa imagen de *HDH* lo explica así:

> Las fuerzas más salvajes abren camino, primero destruyendo, pero su actividad era pese a ello necesaria para que más tarde levantase aquí su casa una civilización más apacible. Las energías pavorosas –lo que se llama el mal– son los ciclópeos arquitectos e ingenieros de caminos de la humanidad[84]

Nietzsche llamó en *A* a este periodo fundacional de nuestra civilización, «moralidad de las costumbres». Surgida la moral en la esfera de las creencias y comportamientos religiosos de los pueblos, ambas –moral y religión– caminaron de la mano durante siglos ya «históricos». El cristianismo vino a sancionar esta comunión de religión y moralidad durante lo que denominamos era cristiana.

Pero religión y moral no permanecerán siempre de este modo. En el devenir humano llegará un momento –más o menos incipiente desde el Renacimiento, pero que alcanza un punto culminante en la plena Modernidad y en la Ilustración– en que las condiciones de valoración y de análisis habrán cambiado. En tanto la religión inicia una lenta decadencia, Nietzsche observa que la moral resiste bien los embates de la Modernidad y de la Razón. ¿Por qué?, se pregunta. ¿Por qué Kant y todos los demás filósofos quieren dejar a salvo a esta *Circe*[85] de los filósofos?

---

[82] *A,* Libro I, #9: «Concepto de la moralidad de las costumbres».
[83] *GM*, Tratado II, #1.
[84] *HDH* I, #246.
[85] *A*, Prólogo, #3.

Y se contesta: ya no es posible, por honradez, por veracidad, cerrar los ojos ante este absurdo. La moral debe ser examinada con el mismo rigor que la religión, ¡por puro imperativo moral!, dirá en *A:*

> En tanto hombres que todavía poseemos esta conciencia, nos sentimos aún emparentados con la rectitud y la piedad alemanas de hace miles de años, y aunque seamos sus últimos y problemáticos herederos, nosotros, los inmoralistas y ateos actuales, consideramos que somos, en cierto modo, los herederos y consumadores de dicha rectitud y dicha piedad[86]

Nietzsche cree que si hasta hoy el mundo pasado y sus valoraciones podían justificarse y comprenderse, ya no es posible -para los hombres modernos- alegar ignorancia. Hoy estamos exigidos a examinar los fundamentos del orden moral, y si Dios ha sido abandonado por los hombres, que caminan firmes hacia la increencia, se deben *pensar* las condiciones en las que precisamente el hombre -sin ataduras superiores ya- ha de aprender, no a dinamitar la moral, no a suprimirla, sino a reconstruirla en orden a una humanidad superior: la transvaloración de todos los valores.

¿Qué es la moral, etimológicamente «costumbre», «hábito»? Durante casi todo el tiempo de existencia de la humanidad, dirá Nietzsche, precisamente eso: la dictadura de la costumbre, el hábito.

Es frecuente, cuando se habla de los «maestros de la sospecha», recordando la expresión de Paul Ricoeur[87], delimitar los respectivos campos donde cada uno de tales maestros descorrió las *cortinas* para evidenciar qué había *detrás* y *debajo*: Marx, la economía capitalista, Freud el dominio de todo el psiquismo no consciente, Nietzsche el ámbito de la moral.

La moral, específicamente la moral cristiana, será el eje del análisis que Nietzsche haga del cristianismo. No obstante, hay que tener presente que las características esenciales de la moral que el cristianismo asume y perfecciona proceden de un tiempo histórico anterior, de la misma manera que los famosos «ideales ascéticos» que la expresan no son privativos de nuestro ámbito occidental.

¿Pretende entonces Nietzsche, con su examen *forense* de la moral, poner al descubierto a la gran *dama oculta* que sobrevive -adaptándose- a los cambios políticos, económicos, sociales y filosóficos y que permanece siempre agazapada en éstos? ¿No acusaba precisamente Nietzsche a la filosofía alemana de ser simplemente la *sirvienta* de la teología[88]? Entendemos entonces que centrar el ataque en la moral es centrarlo en lo que resume toda una cultura y, en filosofía, atacar el Idealismo.

---

[86] *Ibíd.*, Prólogo, IV.

[87] Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

[88] *"Entre alemanes se me comprende enseguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su* «peccatum originale»*"* (*AC*, #10, p.34).

¿En nombre de qué se dicta sentencia contra la moral? En nombre de la Vida y de la Tierra. ¿Y cuáles son los cargos? Haber permitido, instado y producido una devaluación general de la existencia, haber abortado toda la potencialidad implícita en el hombre.

Antes de considerar en profundidad el análisis nietzscheano de los elementos constitutivos de los actos morales, no será ocioso aclarar algunas cuestiones previas, a modo de presupuestos, de puntos de partida, que nos permitan comprender mejor su actitud. Tales cuestiones serían:

- El análisis de la «irracionalidad» del juicio moral, es decir, la falta de *suelo firme* de sus afirmaciones, se ve dificultado por el hecho de que las valoraciones morales, como las instituciones que dicen encarnarlos, son construcciones históricas en transformación y, por tanto, se han ido modificando, volviéndose «racionales». Ello hará necesaria la metodología genealógica.
- La denuncia de la moralidad y de sus fundamentos no se ejecuta en función de una postura amoral o inmoralista sino por razones también «morales», como señalábamos al citar el prólogo de *A.*
- La alternativa a una moral devaluada no es una revolución moral repentina.

Nietzsche deja claro desde el primer aforismo de *Aurora* el carácter *histórico* y, por tanto, mudable y cambiante de todas las cuestiones humanas, en nuestro caso también de los juicios morales:

> Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata[89]

No importa que los orígenes, los comienzos, estuvieran caracterizados por la sangre o la brutalidad, por el azar o la inanidad, incluso por el crimen. El tiempo ha ido poniendo sentido o sentidos, razón y razones para volver *razonable* lo que pudo no serlo en origen; para hacer *respetable* lo que pudo iniciarse con una mentira, un malentendido o un pulso de poder, por una victoria o una casualidad. Las cosas, las instituciones, las morales, se han vuelto tan *viejas*, tan *sabias*, han vivido tanto, que han acumulado sentido y justificación.

Esta dualidad es igualmente aplicable al cristianismo. Durante mucho tiempo se mantiene en Nietzsche este juego de repulsión-atracción por las construcciones históricas cristianas. Solo hacia el final de su obra la balanza se desplazará hacia la crítica radical y sin contrapeso. Exactamente esto es lo que Jaspers reprochaba a Nietzsche. Sin embargo -como sabemos-, en su etapa *ilustrada* encontramos más de un juicio sorprendente sobre la moral cristiana:

> El cristianismo ha querido liberar al hombre de la carga de las exigencias morales, creyendo mostrarle *un camino más corto hacia la perfección*[90]

[89] *A*, Libro I, #1, «Racionalidad retrospectiva».
[90] *Ibíd.*, #59.

En segundo lugar, el combate nietzscheano contra la moral –no debería ser necesario decirlo– no procede de ninguna «inmoralidad»:

> Yo niego, pues, la moralidad como niego la alquimia; es decir, niego sus presupuestos, pero *no* que existieran alquimistas que creían en esas presuposiciones y actuaran conforme a ellas. Niego, asimismo, la inmoralidad pero *no* que haya una infinidad de hombres que se *sientan* inmorales, sino que exista *verdaderamente* una razón para sentirse así. No niego, como puede comprenderse –admitiendo que no soy un insensato–, que convenga evitar y combatir muchas de las acciones que se llaman inmorales, incluso que hay que realizar y fomentar muchas acciones de este tipo, pero creo que una y otra cosa deben hacerse *por otras razones que las que han existido hasta ahora*. Es necesario *cambiar lo aprendido* –para volver, finalmente, quizá demasiado tarde, *a cambiar nuestra manera de pensar*[91]

Por último, es preciso aclarar que Nietzsche, pese a lo que se pueda pensar, es un filósofo enormemente gradualista. Es consciente de que los cambios deben ser paulatinos, que el lento remover los fundamentos de la moral, que la labor instrumental que ha de desarrollar la ciencia, producirán efectos a largo plazo, no inmediatos:

> ¿Qué cosa grande se puede crear de golpe? De esta manera nos queremos guardar bien de cambiar precipitada y violentamente la situación de la moral a la que estamos acostumbrados[92]

Las condiciones de la construcción moral

Estamos de acuerdo con Eugène Biser cuando comenta que el análisis del fenómeno moral en Nietzsche no es unilineal, sino que sufre un cambio metodológico y de intención, hasta el punto de poderse hablar de dos fases:

> En la primera, le interesa a Nietzsche sobre todo esclarecer los resortes sociológico-psicológicos de los juicios de valor morales, mientras la segunda pasa de ese planteamiento, marcadamente empírico, al metafísico, reduciendo todo el fenómeno moral a la voluntad de poder. En la fase empírica se trata de demostrar el origen de la moral por el influjo de condiciones sociales e históricas con hechos históricos, en contraste con el apriorismo que caracteriza la fase metafísica. Punto de partida común en ambas fases es la convicción de que el orden moral de los valores introduce una «contradicción de la existencia» y está condenada por tanto desde el principio a su naufragio[93]

Tener presente este juicio nos ayudará a adentrarnos en el análisis nietzscheano de la moral.

Prehistoria del acto moral

Nietzsche incluye en los primeros aforismos de *HDH* I algunas de las aportaciones más valiosas de su filosofía. El desmontaje de la metafísica parece el objetivo a conseguir ya desde el título de su primera parte: *«De las cosas primeras y últimas»*. Si las *últimas* son evidentemente las *escatológicas*, las *primeras* son las

---

[91] *Ibíd.*, #103.
[92] *Ibíd.*, #34.
[93] Biser E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Salamanca, Sígueme, 1975, p.164.

constitutivas de la metafísica, pues, ¿no era la metafísica -según Aristóteles- la ciencia de las *cosas primeras y sus causas*?[94]

Pero de la mano de esa deconstrucción de la metafísica se anudan dos importantes cuestiones que van a tener un largo recorrido en la obra nietzscheana: la primera, sin duda, la moral, mejor dicho, la *prehistoria* del hecho moral o, lo que es lo mismo, el análisis de las condiciones de constitución de los juicios morales; la segunda, relacionada con ésta, es la creencia -dominante en Nietzsche- de la historicidad radical de todos los fenómenos, en este caso de los morales. El gran error de la filosofía ha sido, esencialmente, ignorar esto:

> Todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es, en el fondo, más que un testimonio respecto al hombre de un espacio de tiempo muy limitado. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico. [...] No quieren enterarse de que el hombre ha devenido. [...] Ahora bien, todo lo esencial de la evolución humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en éstos el hombre no puede haber cambiado mucho[95]

Algunas de las afirmaciones hechas en esta sección de *HDH* I constituyen algunas de las intuiciones más importantes del filósofo y ejes de toda su filosofía posterior:

- El esfuerzo por denunciar los errores constitutivos de la metafísica y la moral es *uno* y *el mismo esfuerzo*, pues ambas van unidas como caras de una misma moneda.
- Los errores de la razón, que se sustancian y se pertrechan en el lenguaje, recorren la *prehistoria* y la historia del hombre hasta nuestra época. La ciencia es el instrumento limitado, provisional, aún contaminado pero necesario, para comenzar el gran desvelamiento:

> La ciencia ya no puede desligarnos de un mundo construido como representación, ni siquiera es deseable; no puede quebrar el yugo de hábitos ancestrales, de nuestra manera marcada a sangre y fuego de percibir; solo puede y despacio ir aclarando la historia de la génesis de ese mundo como representación, y a nosotros elevarnos, momentáneamente al menos, por encima de todo el proceso[96]

- El mayor de todos los errores que ha producido la metafísica y que la moral ha *necesitado* para existir es la noción de «libre albedrío»[97].
- El reverso de los errores metafísicos y morales es su aspecto *creativo:* han construido la humanidad:

> Las verdades del hombre son sus errores irrefutables[98]

---

[94] Aristóteles, *Metafísica*, cap. III: «*Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera*» (traducción de Patricio de Azcárate, Ed. Austral).

[95] *HDH* I, #2, p.44.

[96] *Ibíd.*, #16, p.52.

[97] Nietzsche llega a llamarlo *"error originario de todo lo orgánico"* (*Ibíd.*, #19, p.54).

[98] *GS*, Libro III, #265.

> La bestia quiere ser engañada en nosotros: la moral es la mentira necesaria para que no nos destruya. Sin los errores implícitos en las hipótesis de la moral el hombre seguiría siendo un animal[99]

En Nietzsche el análisis y crítica de la metafísica y de la moral avanzan -por decirlo así- por una doble vía: una crítica, deconstructiva, genealógica; otra afirmativa, que resalta los logros, lo aventurado, lo problemático, lo hermoso de la existencia, como producto «artificial» de esos errores iniciales. Los *errores irrefutables* han producido la moral, la metafísica, la religión, pero también el arte, la ciencia, el lenguaje...

La moral de las costumbres

> El origen de la costumbre se remonta a dos ideas: «la comunidad vale más que el individuo» y «la ventaja duradera ha de preferirse a la efímera»[100]

El nacimiento de los actos morales, en una sociedad incipiente, ha tenido un propósito utilitario. En opinión de Fernando Savater[101], tales actos han surgido para *conservar* algo (fundamentalmente asegurar la supervivencia del grupo y sus conquistas 'culturales'), pero también para *potenciar* algo, es decir, han tenido una intención selectiva, dirigida hacia determinados fines o bienes, en detrimento de otros.

Nietzsche dedica muchos párrafos a elucidar las cuestiones del origen, del *cómo* se gestaron las instituciones morales de los grupos humanos, en beneficio de *quién* y con *qué* fines. Entiende que hubo una larga, larguísima etapa, de creación-consolidación de las sociedades humanas, donde la moral que se fue estableciendo, bajo la dictadura férrea de la costumbre (la *eticidad* de la costumbre), determinó la evolución del tipo humano, fijó muchas de sus características, duró un tiempo casi infinito y todavía pervive fuertemente en muchos rasgos de nuestras sociedades, más *suavizadas* y libres. En *A* denomina a este amplio y determinante periodo la «moralidad de las costumbres». El aforismo 9 de esta obra es especialmente clarificador del concepto:

> La moralidad no es otra cosa (por consiguiente *nada más*) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que éstas sean; pero las costumbres no son sino la forma *convencional* de evaluar y actuar. Allí donde no manda la tradición, no existe la moralidad; y cuanto menos esté determinada la vida por la tradición, más estrecho será el radio de acción de la moralidad. El hombre libre es inmoral, porque quiere depender en todo de sí mismo y no de una tradición: así, en todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo «malvado» significa lo mismo que «libre», «individual», «arbitrario», «desacostumbrado», «imprevisto» o «impredecible»[102]

La moralidad de las costumbres ha sido una verdadera dictadura y coerción constante de la humanidad, de una humanidad aprisionada por el temor. Y todo ello

---

[99] *HDH* I, #40, «El superanimal».
[100] Nietzsche, *HDH II*, #89, «La costumbre y su víctima».
[101] Savater, F., "Nietzsche", en Adela Cortina (Ed), *Historia de la Ética* 1, Madrid, Crítica, p.586.
[102] *A,* #9: «Concepto de la moralidad de las costumbres».

en nombre del "*gran principio con el que comienza la civilización: cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre*"[103].

Hoy apenas podemos percibir el alcance de aquella coerción moral que ahogaba toda «individualidad»:

> Originariamente, toda la educación, y todo cuidado de la salud, del honor, el arte médico, la agricultura, la guerra, el lenguaje y el silencio, las relaciones de los hombres entre sí y con los dioses pertenecían al ámbito de la moral[104]

Solo a través del principio de causalidad, es decir, con el avance de una recta comprensión del binomio causa-efecto, la humanidad fue desprendiéndose de la dictadura de la moralidad, ya que antes *"se creía que el resultado de una acción no era una consecuencia, sino un aditamento añadido libremente -a saber, de Dios"* [105]

Paradójicamente fueron los comportamientos anómalos, los individuos desviados, los excéntricos, los que Nietzsche llama en estas páginas «locos», quienes jugaron un papel de primer orden para avanzar en el cambio de paradigma moral:

> casi siempre ha sido la demencia el fenómeno que ha abierto el camino a las nuevas ideas y ha roto la barrera de una costumbre o de una superstición venerada[106]

Esta sorprendente afirmación no lo es tanto si consideramos que la locura tenía un status en aquellas formaciones sociales muy distinto al que ha ido adquiriendo después, sobre todo a partir de la modernidad[107]. En aquel momento locura significaba «miedo», «respeto», «presencia de la divinidad».

En los contextos vitales en los que se daba esa moralidad de las costumbres, las condiciones de vida de los hombres, su estado de guerra casi permanente, el valor del grupo frente al individuo, etc., forjaron una mentalidad donde la crueldad era un factor *pedagógico* de primer orden, un factor de cohesión grupal y también de «placer»:

> La comunidad se robustece contemplando actos de crueldad y puede superar la tenebrosa sensación de miedo y de cautela continuas. La crueldad es, pues, una de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad[108]

El esfuerzo por superar la moral de las costumbres, el avance de la razón y de la libertad humanas, han sido inimaginablemente duros y sería ingenuo -como piensan algunos- creer que semejantes atavismos hayan desaparecido de nuestra sociedad:

---

[103] *Ibíd.,* #16.
[104] *Ibíd.,* #9.
[105] *Ibíd.,* #12.
[106] *Ibíd.,* #14.
[107] Quien mejor ha mostrado todas las transformaciones y desplazamientos del concepto de «locura» ha sido sin duda Michel Foucault (*Historia de la locura en la época clásica,* 2 vol., Madrid, FCE, 1979).
[108] *A,* #18.

> Es este orgullo, sin embargo, el que justamente nos hace casi imposible apreciar el enorme transcurso de tiempo en que imperó la «moralidad de las costumbres», tiempo que antecedió a la «Historia universal» y que fue una época *"auténticamente decisiva: la historia primordial que ha fijado el carácter de la humanidad"*[109]

En cierto modo, viene a decir Nietzsche, esta etapa moral tiene algo de *natural,* en la medida en la que el propio mundo animal participa de sus características, como explica en el #26 de *Aurora* (*«Los animales y la mora»*/). En el mundo animal, como en la humanidad más primitiva, se trata de "*escapar de los perseguidores y de resultar favorecido en la captura del botín"*, nada distinto -en definitiva- del comportamiento humano más primitivo.

Moral y Metafísica

Decíamos anteriormente que en el análisis que Nietzsche dedica a la moral, su disección afecta igualmente a la metafísica. Van inseparablemente juntas. Cuando, hablando de moral, decimos «acto», «voluntad», «libertad», «causalidad», etc., estamos ante los mismos conceptos que emplea la metafísica. Igual da que digamos «ser», pues este término está para Nietzsche inmerso en la misma problematicidad. Para que haya *acto moral* -decimos- debe ejercerse una *voluntad* que radica en un *yo*, que es *consciente* de las *motivaciones* y *consecuencia*s de sus *actos* y que, por tanto, ejerce una *libertad*. Pues bien, todos estos conceptos en cursiva, necesarios no sólo para pensar el acto moral sino para «pensar» en general, son cuestionados por Nietzsche a lo largo de toda su obra y llamados «ficciones» o, como mínimo, *acciones y relaciones* de las que no podemos sino suponer su realidad, relación y efectividad.

Durante más de dos mil años todo el pensar humano -desde luego también el pensar moral-, la estructura entera de pensamiento con la que el hombre se enfrenta a la realidad, se ha cimentado sobre las categorías, más o menos establecidas por Aristóteles, más o menos cuestionadas pero nunca derribadas del todo, de «ser», «nada», «sustancia», «accidente», «sujeto», «objeto», «contrarios», etc. Esas nociones constitutivas de nuestro pensar son contestadas por Nietzsche desde la doble condición de que, siendo *mentiras*, son *necesarias* y que debemos pensar *contra ellas* precisamente *con ellas*. Es cierto de esa manera, como dice Juan Luis Vermal, que Nietzsche *"se enfrenta con las cuestiones centrales de la tradición filosófica"*[110] y que, si quiere desnudar la moral, tiene que denunciar primero sus vestidos metafísicos. Y así es necesario atacar:

> La noción misma de unidad, que Aristóteles había mostrado que era esencial para hablar de algo «que es» (del «ente»), es una ficción, una construcción que no tiene derecho a reclamar el nombre de «verdad»[111]

---

109 *Ibíd.*

110 Introducción al vol. IV de los *Fragmentos Póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.

111 Vermal, J. L., *op. cit.*, Introducción, p.16. Y con ella, evidentemente las nociones de «entidad», «identidad» y «verdad».

Lo mismo ocurre con el concepto de «sustancia». Tal noción no explica, sino como *interpretación*, la realidad. El concepto que Nietzsche, como simulacro podríamos decir, va a oponer es el de «voluntad de poder», que en definitiva es "*un título que sirve para señalar el carácter de un mundo radicalmente no substancial".*[112]

¿Qué decir de la noción de «sujeto», ligada al anterior? En la misma línea prosigue Vermal cuando, apoyándose en los propios fragmentos póstumos, escribe:

> La subjetividad es ya una construcción y es en el fondo (como dando la razón de modo irónico a Kant o Fichte), lo que condiciona el concepto de substancia. El yo es una simplificación que «se pone a sí mismo» como fuente de conocimiento y sentido, cuando no es más que un efecto de superficie, un síntoma que expresa el equilibrio logrado por impulsos que están debajo suyo[113]

En definitiva, el esfuerzo de Nietzsche se dirige a pensar contra el *modo de pensar* que nos ha constituido históricamente. Tarea titánica que

> pretende diseñar una concepción general que no piense en términos de sujetos y entidades substanciales, sino en términos de fuerzas y de variables configuraciones de dominio[114]

Además, todas las nociones que nos constituyen y con las que pensamos han quedado fosilizadas en la realidad del lenguaje. Por eso Nietzsche afirmaba en *CI:*

> Temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática[115]

Dificultad que ya planteaba en *A*:

> Ahora, para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto duras y eternas como las piedras, hasta el punto de que es más fácil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una de esas palabras[116]

Una serie de aforismos -fundamentalmente de *A*- van acometiendo ese cuestionamiento deconstructivo de los elementos que constituyen los actos morales:

- Las nociones de «causa» y «efecto»:

> ¡«Causa» y «efecto»! -En este espejo –¿y qué es nuestro intelecto sino un espejo?– sucede algo que se muestra regularmente. A una cosa determinada sigue siempre otra cosa determinada -cuando advertimos este hecho y queremos darle un nombre, lo *llamamos* causa y efecto. ¡Qué insensatos somos! ¡Como si así hubiéramos comprendido o podido comprender alguna cosa! ¡Lo que hemos visto no son más que las *imágenes* de «causas» y «efectos»! ¡Y es esta misma *representación imaginada* la que imposibilita la intelección de una conexión más esencial que la de la mera sucesión![117]

---

[112] *Ibíd.,* p.17.
[113] *Ibíd.*
[114] *Ibíd.,* p.18.
[115] *CI*, «La razón en filosofía», #5.
[116] *A*, #47: «Las palabras obstruyen nuestro camino».
[117] *Ibíd.*, #121.

- Las *intenciones* o *motivos* de nuestros actos:

> Si es cierto que experimento lo que finalmente hago, no experimento cuál ha sido el motivo que ha acabado finalmente por imponerse. *Estamos habituados, en efecto*, a *no* incluir en nuestras consideraciones estos procesos inconscientes y a pensar en la preparación de un acto únicamente en la medida que es consciente: así confundimos la lucha de motivos con la comparación de las posibles consecuencias de las diferentes acciones -¡una de las confusiones más ricas en consecuencias y más funesta para el desarrollo de la moral![118]

Idéntica deconstrucción afecta a conceptos como «causa final», «libertad», etc.[119]

Las llamadas «acciones altruistas»

La dicotomía fundamental que ha dividido los valores morales en dos, de una manera bastante universal, y que está desde luego inscrita en el corazón mismo del cristianismo, presente en las demás religiones y también en la numerosa serie de religiones *civiles* e ideologías modernas, consiste en dividir tales valores en «egoístas» y «altruistas», acciones en interés propio y acciones desinteresadas, dirigidas al *prójimo* o a la sociedad. Las primeras han sido tenidas por «malas», las segundas por «buenas», convenientes.

Sin esta división axiológica de las acciones morales, la moral en el sentido convencional carece de fundamento. Sin embargo, tal división, tal caracterización absoluta, es negada radicalmente por Nietzsche. Y lo es de una manera categórica: el individuo en cuestiones de moral se comporta como un ser dúplice, de pulsiones opuestas y contradictorias, pero siempre respondiendo a un «interés propio», a una pulsión de la voluntad en un sentido, que puede colisionar con otra pulsión, también en interés propio, pero de consecuencias opuestas:

> El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa, pues en la victoria de su patria triunfan al mismo tiempo sus más altos deseos. La madre da al hijo lo que se quita a sí misma, el sueño, la mejor comida, en algunos casos la salud y los bienes. Pero ¿son todos estos estados altruistas? ¿Son estas acciones de la moral milagros, en tanto que son -según la expresión de Schopenhauer- «imposibles y con todo reales»? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama algo propio, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que otra cosa propia, es decir, que escinde su ser y sacrifica una parte de éste a la otra? [...] En todos estos casos existe la inclinación hacia algo (deseo, instinto, aspiración); secundarla, con todas las consecuencias, no es en ningún caso «altruista». En la moral, el hombre se trata a sí mismo como dividuum, no como individuum[120]

El altruismo es, por tanto, negado siempre por Nietzsche; sólo es *otra* forma de egoísmo, que se resuelve en aquello que se ha considerado una acción o un principio más edificante para el conjunto social, pero que íntimamente satisface más al individuo, pretendidamente altruista, que la acción opuesta:

---

118 *Ibíd.,* #129: «La supuesta lucha de motivos».
119 *Ibíd.*, #122, #125, #127 y #130.
120 *HDH* I, #57, «La moral como autodivisión del hombre».

> No hay entendido estrictamente ni conducta egoísta ni contemplación completamente desinteresada; ambas cosas no son más que sublimaciones en las cuales el elemento esencial parece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina[121]

La moral como *mentira necesaria*

El hombre ha salido de la animalidad por el surgimiento, en la pugna de sus instintos, de un chispazo, casual, de «conocimiento»[122]. La condición necesaria para escapar del destino del animal fue la *invención* de la realidad a partir de datos de entera construcción humana: el lenguaje, los números, la idea de unidad, de sustancia, de individualidad, etc. El progreso de las sociedades -si no querían verse en riesgo de disolución- exigía el reforzamiento de una moral *de grupo*. Todo ese mundo *artificial* de conceptos y valores fue alumbrando el despegar de la criatura humana y de la conciencia. A través de datos *falsos* se construyeron realidades eficaces y sólidas. Pero el hombre quedó para siempre uncido al yugo de sus *verdades-errores*, de manera que, sin ellos, nunca hubiera existido la cultura humana.

Nietzsche nunca despreció los frutos civilizatorios de tales artificios. Creyó, eso sí, ser el primero en darse cuenta, una vez arrojadas las caretas metafísicas y religiosas, de las condiciones *de origen* de todo lo que somos. Pero nunca aspiró a renunciar ni a renegar de tales frutos. Por eso tiene razón Fernando Savater cuando afirma que Nietzsche nunca se planteó una mera vuelta a las condiciones antiguas, a una simple moral «aristocrática», pese a su lenguaje -de tinte nostálgico- sobre '*bestias rubias*', '*arios*' y '*señores*'. Aunque tendremos tiempo de profundizar en ello, Nietzsche no quiso renunciar a la que, por resumir, podemos llamar la aportación de la *moral sacerdotal* a la espiritualización y refinamiento de los seres humanos[123].

El más agudo socavador de los orígenes no se engaña con nubes idealizadoras acerca de ningún pasado idílico, ni *Edad de Oro* pretérita. Sabe que, en sus principios, el hombre tuvo que ejercer una violencia inaudita consigo mismo para arrancarse de la in-consciencia animal. Ello solo pudo ser conseguido con la invención de un mundo ficticio, que lo forjó a sí mismo y quedó petrificado (¿para siempre?) en las sinuosidades del lenguaje humano:

> El lenguaje y los prejuicios sobre los que éste se apoya, impiden muchas veces profundizar en el estudio de los fenómenos internos y de los impulsos, habida cuenta de que solo disponemos de palabras para designar los grados superlativos de tales procesos; pero de este modo nos hemos acostumbrado a no observar con exactitud allí donde carecemos de palabras, ya que sin ellas resulta extraordinariamente difícil discurrir con precisión. [...] Las palabras «ira», «amor», «compasión», «deseo», «conocimiento», «alegría», «dolor» son términos que hacen referencia a situaciones *extremas*; los grados más mesurados e intermedios, por tanto,

---

[121] *Ibíd.,* #1, «Química de los conceptos y sentimientos».
[122] Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pre-Textos, 2004.
[123] Savater, F., en Adela Cortina (ed), *op. cit.,* p.591: *"Pero lo importante para Nietzsche es que el superhombre deberá tanto a los antiguos guerreros depredadores y orgullosos como a los humildes cristianos que abominan de la carne y de la riqueza, cuyo reino no es de este mundo»*.

se nos escapan, y no digamos ya los grados inferiores que están en juego constantemente, aunque son los que precisamente tejen la tela de nuestro carácter y nuestro destino[124]

Acto moral y libre albedrío

Todos los elementos que forman o pueden formar parte de los llamados juicios o actos morales son cuestionados por Nietzsche y diseccionados (de la misma manera que -como dijimos- hace con la metafísica): el «lenguaje», la noción de «causa/efecto», las «causas finales», la «libertad», los «motivos» en el obrar, las propias nociones de «yo», «conciencia», etc. Pero no debemos perder de vista que la base de toda esta negación de los actos morales (*voluntarios*) en el hombre tiene en Nietzsche como fundamento último su negación radical del concepto de «libre albedrío» o, dicho de otra forma, su negación, mantenida a lo largo de toda su vida, de la «responsabilidad» de los hombres sobre sus actos. En positivo Nietzsche llamó a esta doctrina la *inocencia del ser,* la *inocencia del devenir*. Esta afirmación de la absoluta no-libertad del ser respecto de sus actos, de la absoluta pertenencia del hombre -*fragmento del azar* para Zaratustra- a una totalidad que lo engloba y que no puede modificar, siendo uno de los aspectos más importantes de la filosofía nietzscheana es, a la vez, uno de los más desatendidos.

La doctrina de la «irresponsabilidad» del hombre tiene unas consecuencias filosóficas y prácticas que Nietzsche sabe que resultarían disolventes de toda forma de sociedad organizada. Su «progresismo» en materia de penalidad y de derecho penal, su crítica constante a todas las formas de juicio y proceso legal (*"Inventad una justicia que absuelve a todos menos a los que juzgan",* decía Zaratustra[125]), hay que entenderlo dentro de esta filosofía que niega el libre albedrío. Dos textos muy alejados en el tiempo nos aclaran la posición de Nietzsche*:*

> La irresponsabilidad total del hombre respecto de sus actos y a su ser es la gota más amarga que ha de tragar el hombre del conocimiento, una vez habituado a considerar que la responsabilidad y el dolor son los títulos de nobleza de la humanidad [...] Aunque siga actuando en nosotros el hábito hereditario de juzgar, amar y odiar erróneamente, cada vez se irá debilitando más por el creciente influjo del conocimiento: en este mismo terreno nuestro se va implantando insensiblemente un nuevo hábito: el de comprender, el de no amar ni odiar, el de ver desde lo alto, y dentro de miles de años será tal vez lo bastante poderoso para dar a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), de un modo tan regular como hoy produce al hombre necio, injusto, que se siente culpable, es decir, su antecedente necesario, no lo opuesto a aquel.[126]

> *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de éste o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, -no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!*[127]

---

[124] *A,* #115, «Lo que llamamos el 'yo'».
[125] *AHZ,* 1ª Parte, *«De la picadura de la víbora».*
[126] *HDH* I, #107, «Responsabilidad e inocencia».
[127] *CI,* «Los cuatro grandes errores», #8.

CAPÍTULO 3
RELIGIÓN, TRAGEDIA Y RACIONALIDAD EN GRECIA



3. 1. PAGANISMO Y LIBERALIDAD MORAL

Grecia, paganismo, Dioniso, etc., son comúnmente interpretados como aquellos términos que manifiestan -en el pensamiento de Nietzsche- la oposición más extrema a los conceptos imperantes en el cristianismo: «Dios», «Cristo», «más allá», etc. Dejando por ahora a un lado el determinante problema de si en Nietzsche se afirma definitivamente una pasión de «unidad» y re-unificación por encima de las oposiciones irreductibles, parece necesario que nos detengamos en algunos de los temas provenientes de la antigua Grecia que constituyen una parte esencial en la formación, desarrollo y preocupación intelectual de Nietzsche, desde su juventud hasta el final de su vida lúcida.

Es evidente que debemos repasar, aunque sea de una manera sucinta, los grandes temas «griegos» de su pensamiento, considerándolos en relación con nuestro propósito de esclarecer, a través de las propias reflexiones del filósofo y de quienes las han interpretado, cuál es el papel de la religión en el conjunto de su filosofía. Entre esos temas no podemos descuidar los siguientes: la naturaleza del paganismo, la relación Dioniso-Apolo, la *muerte* de la tragedia por la reacción ilustrada encarnada por Sócrates y el definitivo eclipse -al menos para muchos siglos- del ideal «trágico» de existencia y su sustitución por un tipo de cultura «racional-socrática-cristiana».

Para este propósito, no es un problema menor saber si la defensa cerrada de Nietzsche de la Grecia trágica funciona como un símbolo y *modelo,* más ideal que

real, que oponer a la civilización subsiguiente, una civilización recorrida por una moral de culpabilización o, por el contrario, Nietzsche cree efectivamente en la plasmación en la realidad de la vida helénica del tipo de existencia *ideal* que él admira. A ello no nos ayudarán los múltiples y contradictorios mensajes que Nietzsche emite sobre Grecia y los griegos: a veces «modelos», otras «anti-modelos» (en el sentido en el que afirmaba que el tipo de existencia *griega* fue algo demasiado sutil y delicado para ser erigido como norma humana, prefiriendo con mucho a los romanos)[128]. Tampoco nos ayudará el que divida la historia griega en una admirable fase trágica y otra más o menos «degenerada», en la que los instintos griegos se disolvían hasta que un nuevo ideal, antitrágico, el de Eurípides-Sócrates, vino en su auxilio:

> [En Atenas] en todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte[129]

En este cúmulo de problemas es un asunto de la mayor importancia tratar de aclarar qué significa la noción de «paganismo» en realidad en el conjunto de su filosofía. ¿Estamos -como se preguntaba Paul Valadier- ante la reivindicación de una circunstancia *religiosa* históricamente dada, o solo ante un modelo de existencia que oponer a veinte siglos de dictadura monoteísta cristiana?

Si seguimos las impresiones de este autor, nunca consideró Nietzsche que hubiera existido un modelo fundamentalmente «puro» e incontaminado, de afirmación plena y sin reservas de la existencia. Por lo tanto, Nietzsche estaría reivindicando con el paganismo una «actitud» ante la vida infinitamente preferible a la que los monoteísmos (todos ellos introductores de una existencia «culpabilizada») traerían en el futuro:

> Este símbolo [Dioniso] no designa una divinidad particular, ni un culto histórico, sino una manera de identificarse con el principio de la vida[130]

La diferencia radical entre las dos actitudes -tendremos ocasión de profundizar más en ello al tratar del cristianismo- estribaría en esto: en tanto el paganismo -o Dioniso- afirma una existencia donde es posible la «falta», y el «castigo» enviado por los dioses, el monoteísmo (judío o cristiano) hace girar la existencia en torno a la «culpa». Por tanto, hay en los griegos (en los griegos *antes* de que se impusiera el puritanismo, naturalmente), una actitud «a-moral», una *liberalidad* ante la existencia humana que debe ser reivindicada. Un pasaje muy importante de *HDH* II, lo expresa así:

> Acaso no hay nada más extraño para quien contempla el mundo griego que descubrir que los griegos de vez en cuando daban por así decir fiestas a todas sus pasiones y malas inclinaciones naturales y que hasta instituyeron gubernativamente una especie de programa de festejos de lo demasiado humano suyo: esto es lo propiamente hablando pagano de su mundo, nunca comprendido ni comprensible y siempre combatido y despreciado del modo más

[128] Este tema de la contraposición Grecia-Roma volverá a aparecernos en el capítulo 7.
[129] *CI*, «El problema Sócrates», #9.
[130] Valadier, P., *op. cit.*, p.319.

acerbo por el cristianismo [...] Ésta es la raíz de toda la liberalidad moralista de la antigüedad. A lo malo y desasosegante, a los restos de animalidad así como a lo bárbaro, prehelénico y asiático que todavía vivía en el fondo de la esencia griega, se le permitía una descarga moderada, sin aspirar a su completa aniquilación[131]

Naturalmente, esta apreciación nietzscheana contrasta con sus frecuentes alusiones a todo lo «dionisíaco» o «pagano» que el cristianismo romano incorporó, permitió y santificó, y que aún está presente en las manifestaciones religiosas populares de nuestros días. Pero no es éste, ahora, el análisis que nos ocupa.

Podemos entender, entonces, que el joven intelectual Nietzsche, el Nietzsche de *NT* y de -al menos en parte- las *Intempestivas* pudiera, por un momento, pensar en la posibilidad de un retorno del ideal griego, en tanto parecía debilitarse el cristianismo, al menos aparentemente, desde la Ilustración:

Cuando su influencia [la del cristianismo] empezó a disminuir, el poder de la cultura helénica empezó de nuevo a aumentar[132]

Pasado ese momento de deslumbramiento *wagneriano*, y a la vista de los derroteros que tomaba el nuevo Reich alemán (como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 9 de modo más extenso), Nietzsche desespera de esta posibilidad de renacimiento de una cultura trágica.

Por último, otro elemento que conforma ese mundo del «paganismo» reivindicado por Nietzsche, es su infinita plasticidad para decir «sí» a todo lo extraño, su capacidad de incluir y no de excluir, para tomar un Dios «extranjero», «asiático» (Dioniso, sin ir más lejos), su genio para no escindir la existencia entre la afirmación y el rechazo, como el «monoteísmo», y fortalecerse con lo ajeno, incorporarlo, domesticarlo si se quiere (como se hizo con las manifestaciones dionisíacas asiáticas, mucho más extremas[133]), incorporándolo sin desdibujarse por ello como cultura propia y creativa. En definitiva, todo aquello que fue el primitivo «helenismo» en la interpretación nietzscheana.

3. 2. DIONISO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE. LA SABIDURÍA «TRÁGICA»

¿Qué significa «Dioniso» para Nietzsche, en el restringido contexto que nos interesa a nosotros, es decir, en el sentido «religioso», al margen de las importantes consideraciones que el joven filólogo introdujo en la ciencia de su época en relación con la tragedia y la pareja de dioses que la explica: Apolo-Dionisos?

---

[131] *HDH* II, #220, «Lo propiamente hablando pagano», pp.72-73

[132] IV *Intempestiva* (citado en Valadier, p.322).

[133] *"Mas, si nos fijamos en el modo como el poder dionisíaco se reveló bajo la presión de ese tratado de paz [De Dionisos con Apolo], nos daremos cuenta de que, en comparación con aquellos saces babilónicos y su regresión desde el ser humano al tigre y al mono, las orgías dionisíacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración. Solo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, solo en ellas el desgarramiento del* principium individuatonis *se convierte en un fenómeno artístico"* (*NT,* #2).

Un dios «extranjero»: una interpretación a partir de *Las Bacantes*

El origen de este Dios con el que Nietzsche se identifica y las dificultades para su introducción en Grecia pueden sernos útiles a la hora de comprender la razón de su elección por Nietzsche como paradigma de la existencia «afirmativa» que él reclamaba y que negó al cristianismo, como veremos más adelante. Seguir los textos de A. Escohotado[134], que relaciona los datos científicos sobre el origen del culto dionisíaco con las interpretaciones que son posibles a partir de *Las bacantes* de Eurípides, nos proporciona una base interesante para situarnos en el epicentro del problema *religioso* que se ventila en *NT.* Respecto al origen del culto dice Escohotado:

> Desde Rohde muchos helenistas han afirmado que Dionisos es una deidad tracia o frigia, aunque luego se hayan descubierto inscripciones micénicas del XII a. C. con el nombre di-wo-ni-jo (Cf. Otto, 1933). De acuerdo con las tradiciones está *regresando* entonces de Asia tras derrotar a las amazonas, cuyo rígido matriarcalismo resulta idéntico, por coincidencia de opuestos, al patriarcalismo a ultranza vigente por entonces en Tebas. También puede considerarse una deidad «nueva» debido a su propio arcaísmo, a la radical primitividad de sus ritos fálicos y su magia selvática. El mensaje religioso que encarna constituye una amenaza tanto para la tabla patriarcal de valores como para la racionalización cívica -racionalización en el sentido psicoanalítico de reelaboración mediante una instancia «censora»- que se expresa en Creón y Penteo por igual; lo básico de ellos no es tanto el patriarca en abstracto como el fiel servidor de un incipiente derecho estatalizante, capaz de someter la desviación singular a un canon común que, a la vez, destaque la singularidad irreductible de un mando local («razón de Estado»)[135]

El recorrido sinuoso del culto de Dioniso es rastreable también a través de la tragedia de Eurípides: desde la prohibición hasta la entronización de su culto oficial (en Atenas y otras ciudades de la Liga Délfica) y los diferentes momentos del año en el que tenían lugar festivales en su honor (*"En diciembre las procesiones del Gran Falo y los desfiles de máscaras; en enero las* Leneas *báquicas, en marzo las Antesterias y en abril las llamadas Grandes Dionisíacas")*[136].

Dioniso es un dios-planta (el trasunto sociológico que comenta el autor es la introducción en Grecia de los alcoholes no destilados); representa un *"culto transicional entre lo arcaico y los civilizado"*. Eurípides habría contemplado en persona, por sus viajes a Macedonia, la violencia de tales celebraciones al entrar en conflicto con la ley positiva.

"Las bacantes" plantea para Escohotado algo parecido a lo que Freud llamará "retorno de lo reprimido". El conflicto se inicia con una «represión» inicial; en este caso la «falta» en origen es el no reconocimiento del Dios-fármaco por parte de su ciudad y de los suyos. Esa interpretación de *Las bacantes* en clave psicoanalítica le lleva a afirmar que

> en realidad se niega [con el no reconocimiento inicial de Dionisos] la religión extática por él representada, gracias a la cual subiste una promesa de fusión orgiástica entre el individuo y

---

[134] Escohotado, A., *Historia general de las drogas,* vol.1, V. *La Grecia Antigua y clásica*, pp.144ss.
[135] *Ibíd.,* nota 45, pp.145-146.
[136] *Ibíd.,* nota 43, p.144

> el grupo, lo visible y lo invisible, la vida y la muerte, lo viril y lo femenino. El delirio y la suprema lucidez; frente a las provincianas razones de Estado y las virtudes de la urbanidad (rutina, temor, precio), él representa una religión universal de la vegetación, de la savia y del esperma, que invoca al goce y ofrece a los humanos la posibilidad de suspender temporalmente su estrecha identidad personal[137]

Finalmente, la resolución de *Las Bacantes*, con la muerte de Penteo[138] por su propia familia, parece explicitar algo tan griego como la necesidad de «equilibrio» entre potencias contrarias: el puro deseo racionalizador conduce al desastre, en tanto niega lo más profundo de la naturaleza humana; el puro y desenfrenado éxtasis dionisíaco (sin ser refrenado por Apolo) conduce a una violencia brutal e inhumana que tampoco es la solución para la vida. Por fin, los excesos báquicos pueden ser más o menos neutralizados al instaurarse la solución de su oficialización como ceremonias religiosas periódicas. En definitiva se asegura el triunfo del orden racional-estatal a costa de que éste permita su propia suspensión temporal para dar curso a las exigencias de la naturaleza. Eso es precisamente lo que Nietzsche expresaba en el fragmento de *HDH* II citado más arriba.

Una interpretación religiosa (a partir de G. Bataille)

Más allá del revuelo provocado por la publicación de *El nacimiento de la tragedia*; más allá de la interpretación *revolucionaria* que Nietzsche hace de la cultura griega, como se ha dicho a menudo, también y fundamentalmente para siempre fija Nietzsche desde su primer libro una interpretación filosófica de la existencia y del ser humano.

La doctrina que esboza a partir de lo que significa «Dioniso» -un Dios venido de Asia, como es sabido- tiene mucho en común con las antiguas religiones de Oriente: la profunda unidad del mundo, de todo lo vivo; la tragedia del hombre: su individuación, su separación de la Madre Naturaleza a la que, como hijo perdido, pretende retornar bajo el aspecto de la «Fiesta», la celebración dionisíaca de re-ligación con el indiferenciado seno «materno». Y todo ello a través de párrafos de belleza sobrecogedora:

> Bajo la magia de lo dionisíaco no solo se remueva la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. [...] Ahora el esclavo es hombre libre, ahora se rompen todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la moda atrevida han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no sólo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino hecho uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan sólo revolotease en jirones ante lo misterioso Uno - primordial. Cantando y bailando se exterioriza el hombre como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de alzar el vuelo por los aires bailando. En sus gestos habla la transformación mágica. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él

[137] *Ibíd.,* p.146.

[138] Penteo representa en *Las Bacantes* el mismo papel que Creonte en *Antígona*: el orden «racional», la ley positiva instaurada en la ciudad-estado, que no comprende y reprime (con trágicas consecuencias) un orden sagrado anterior y superior. (Escohotado, *op. cit.,* p.145).

> mismo ahora anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses. El hombre ya no es artista, se ha convertido en su obra de arte...[139]

Toda la interpretación que late en las páginas de *NT* tiene que ver de manera esencial con aquello que significa la religión, si seguimos los postulados de Georges Bataille[140]. Más allá de las circunstancias religiosas y culturales de la antigua Grecia, en el culto dionisíaco resuenan las principales e irresolubles claves del hombre a las que la religión (nos referimos a las religiones anteriores a los monoteísmos) pretende dar una solución: toda la esencia del culto báquico se encierra en una aspiración intensa y desconsolada por la re-versión del hombre (escindido por el principio de individuación) a la inconsciencia y unidad perdidas. Bataille lo expresa del siguiente modo:

> Si se abandonase sin reservas a la inmanencia, el hombre fallaría a la humanidad, no la completaría sino para perderla, y, a la larga, la vida retornaría a la intimidad sin despertar de los animales. El problema incesante planteado por la imposibilidad de ser humano sin ser una cosa y de escapar a los límites de las cosas sin volver al sueño animal recibe la solución limitada de la fiesta[141]

Cuando los griegos ejercen sus cultos dionisíacos están en una situación ya enormemente civilizada, y las potencias antiorgiásticas actúan como freno:

> Es una aspiración a la destrucción la que estalla en la fiesta, pero es una sabiduría conservadora la que la ordena y la limita[142]

El drama para el hombre, como se expresa en tantos pasajes de *NT*, es que no puede conseguir las dos cosas a la vez: volver a ser «uno» con la naturaleza, escapando a la voluntad propia de los seres individuales, y mantener su carácter individual y consciente. Por ello

> La fiesta no es un verdadero retorno a la inmanencia, sino una conciliación amistosa y llena de angustia entre necesidades incompatibles[143]

En nuestra opinión, esta imposibilidad absoluta de ser ambas cosas a la vez está en la esencia tanto del propósito profundo de la religión como de la evidencia de su fracaso. Y Nietzsche se movió durante toda su existencia pensante tratando de reparar las dos heridas esenciales del hombre, en una línea esencialmente similar a la que postulan las religiones, las religiones no monoteístas. Por una parte -con Dioniso- recuperar la unidad esencial del ser humano con la Madre Naturaleza, a través de una superación del puro *principium individuationis*, que desgarra la existencia obligándola a asumir el falso concepto de «identidad»[144]. Por

---

[139] *NT*, #1, pp.44-45

[140] Esbozamos en las líneas siguientes una interpretación basada en su obra *Teoría de la religión,* Madrid, Taurus, 1972.

[141] *Ibíd.,* p.57.

[142] *Ibíd.*

[143] *Ibíd.,* p.59.

[144] Todavía en sus apuntes finales se mantiene en Nietzsche la misma idea esencial de lo que significa Dioniso: *"con la palabra dionisíaco se expresa un impulso hacia la unidad, un asir lo que está más allá de la persona, de lo que es cotidiano, de la sociedad, de la realidad sobre el abismo del crimen: un*

otra parte, Nietzsche quiso cerrar para siempre la herida que, a diferencia de la primera, que es irresoluble, creyó constituía una enfermedad *histórica* de la civilización: el desgarro y separación del hombre no ya del orden de la naturaleza sino de sí mismo, su autoenajenación, su rechazo de una parte de sí (el cuerpo, los instintos, la «carne») por otra parte de sí (el «espíritu»). Escisión segunda, pero no menos fundamental, que él advirtió ya en la propia ilustración griega y que luego fue confiada históricamente al cristianismo[145]. Esa superación de la enfermedad histórica del dualismo, del puritanismo, es la esencial misión que se autoimpone Nietzsche y que parece encarnar poéticamente la figura del superhombre.

El inestable equilibrio entre Dioniso y Apolo

Conocido es el tumulto académico que la publicación de *NT* provocó en el mundo cultural y filológico de Alemania. Malentendidos y disgustos para el propio Nietzsche, por su salida estruendosa de la «normalidad» filológica que se le exigía. Un problema en principio «histórico», el origen de la tragedia ática, se resolvía en un bellísimo libro filosófico que aportaba una extraña y nueva interpretación sobre la esencia de lo griego; y que aún iba más allá, al proponernos una interpretación general de la existencia.

Frente a la tesis generalizada de interpretar a los griegos como sinónimos de medida, racionalidad y orden sometido a lo humano -que Nietzsche no negaba y encarnaba en Apolo-, la novedad consistía en la importancia absoluta que daba a Dioniso. Resumamos el significado profundo de Apolo y Dioniso:

> El «ensueño» es el mundo de la «forma», es lo figurativo del arte, entendiendo por «figurativo» no aquello que representa cosas, sino todo aquello que da lugar a una figura, a un orden, a una medida, a un *eidós*; la presencia, el brillo es lo que Nietzsche designa bajo el nombre de Apolo, el dios de la luz, de la claridad, de la belleza consistente en la medida. Al «ensueño», Nietzsche contrapone la «embriaguez», el torrente sin límites, que disuelve y sobrepasa toda medida, que viola toda ley, la supresión del «principio de individuación», el frenesí y la alegría de la danza; esto es lo que designa con el nombre de Dioniso, el dios del frenesí báquico, en el que caen todas las barreras, en el que el individuo se olvida de sí para identificarse con el todo[146]

El arte y el pensamiento trágicos exigen un difícil equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisíaco, sus interacciones, sus juegos de máscaras. Todo ello empezó a quebrarse -como explica Nietzsche- con la introducción del diálogo en la tragedia, con la pérdida de importancia del coro (elemento dionisíaco) a favor de la escena. Y acabó finalmente desnaturalizado con la introducción por Eurípides (de la mano de Sócrates) de radicales novedades en la tragedia que acabaron dando paso a otro tipo de arte: dialéctico, racional y moral, reflejo de la filosofía socrática.

---

desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida..” (Citado en Savater, F., *Idea de Nietzsche,* p. 196).

[145] Ver Dodds, E., *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1985.

[146] Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía II*, Madrid, Istmo, 1980. pp.377-378.

Todos los autores insisten en que la riqueza creativa de los griegos no se produce aislando o prefiriendo uno de los dos principios esenciales del «arte» (pero también de la «naturaleza») como son, para Nietzsche, lo apolíneo y lo dionisíaco. Ambos, efectivamente, solo actúan en tanto se oponen; ambos interactúan como potencias fundamentales de la naturaleza.

Así, para Martínez Marzoa, como para Elvira Burgos Díaz, la grandeza del arte griego reside no en el predominio de uno u otro sino en "*la profundidad con que se dan ambos elementos*". Precisamente porque los griegos experimentaron hasta lo más hondo lo terrible de la existencia[147], lo dionisíaco, sintieron una gran necesidad de «medida» (y por eso crearon a los Olímpicos). Para los griegos:

> todo está divinizado; nada, en el torrente de la vida ha sido condenado; no hay nada de aquel vengativo rechazo de la plenitud de la vida, rechazo que Nietzsche ve en el cristianismo[148]

Lo apolíneo y lo dionisíaco van irremediablemente unidos. Erradicar lo dionisíaco de la tragedia, como se hizo, es eliminar también el principio apolíneo:

> desde el momento en que la existencia se cierra a la dimensión de lo terrible, lo apolíneo desaparece también, el mito deviene inconsistente, y queda solo la racionalidad de la ciencia y de la moral, para la que el torrente de la vida es simplemente pecado[149]

Elvira Burgos Díaz aporta -como vamos a ver- algunas reflexiones muy valiosas en su obra sobre el papel de Dioniso en la filosofía temprana de Nietzsche[150]. Nos interesa retener algunas aportaciones suyas útiles para la comprensión del fenómeno religioso. Tales ideas tienen que ver con la individualidad como "máscara" de Apolo y el papel que juega el «mito», al menos en la filosofía del joven Nietzsche.

Éste considera que los héroes apolíneos, aquéllos que parecen traer al ser humano la medida, la razón y el orden, como Prometeo o Edipo, son en realidad máscaras de Dioniso. Este tema nos permite enlazar con la idea, muy presente en el Nietzsche de madurez, que considera la individualidad una «ficción», una expresión provisional e inconsistente del fondo común de la existencia, que es de naturaleza dionisíaca[151].

La cuestión del mito, expresada en el parágrafo 23 de *NT*, es de una importancia extraordinaria para comprender el papel que lo «sagrado», la religión, juega al menos en esta parte del pensamiento de Nietzsche. Sin mito -afirma- toda cultura carece de fundamento sagrado para tener consistencia:

> Toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: solo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar

[147] Por eso cita Nietzsche las palabras de Sileno: *"Lo mejor para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar para ti morir pronto"* (*NT*, #3, p.52).
[148] Martínez Marzoa, F., *op. cit.*, p.379.
[149] *Ibíd,* p.380.
[150] Burgos Díaz, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche,* Zaragoza, PUZ, 1993.
[151] *Ibíd.,* p.29.

vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas.

Confróntese ahora con esto el hombre abstracto, no guiado por mitos, la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho abstracto, el Estado abstracto...[152]

¿Es por eso que Nietzsche, tras la caída del último mito -con la muerte de Dios- se propuso la tarea de dar a los hombres mitos nuevos, para fundamentar otra vez un suelo firme, una base «sagrada» para la existencia humana? ¿Es precisamente éste el sentido del superhombre?[153]

3. 3. EL GIRO ANTITRÁGICO DE SÓCRATES Y PLATÓN. LA RACIONALIDAD GRIEGA.

El problema «Sócrates» y la disolución de los instintos griegos

A pesar de que la solución del problema que representa Sócrates en relación con la «muerte» de la tragedia y del modo de existencia trágico parece bastante evidente si nos atenemos a lo que Nietzsche dice en *CI*, en el apartado que dedica al asunto: «El problema de Sócrates», la profundización en el conjunto de la obra nietzscheana deja la cuestión mucho más abierta en realidad[154]. Efectivamente, si nos limitamos a esas consideraciones últimas de Nietzsche sobre Sócrates la cuestión se resolvería más o menos con la afirmación de que Sócrates, en parte a través de Eurípides, y por su determinante influencia sobre Platón, es el «responsable» del final del fecundo idilio entre Apolo y Dioniso, al introducir todas las semillas de una cultura propiamente «racionalista» que determinará -con el cristianismo- el curso de la historia occidental, el advenimiento del nihilismo:

Yo me dí cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos[155]

---

[152] *NT,* #23, pp.179-180.

[153] Burgos Díaz, (*op. cit.,* nota 39, p.30) cita un importante texto de Jörg Salaquarda en el sentido de que la propuesta de Nietzsche de «nuevos mitos» ha de ser entendida de modo radicalmente contrario de cualquier fijación dogmática: "*Nietzsche entiende «mito» en un sentido amplio, a consecuencia del cual toda afirmación sobre el sentido y significado de la existencia humana tiene que ser mítico-ideológico, porque no existe la verdad sobre el hombre, o bien, para decir lo mismo de otra forma, porque el hombre no existe*". Y concluye Burgos Díaz: "*Subrayamos con Salaquarda que el mito en Nietzsche nunca es vehículo de expresión de una verdad última, sino todo lo contrario: está a favor de la movilidad de las interpretaciones*".

[154] Sobre todo si, como opina G. Colli, Nietzsche no habría interpretado correctamente a Sócrates. Éste no era únicamente un alma «racional» y antimística: *"Sócrates, al contrario, aspiraba al conocimiento místico; por eso era un asiduo espectador de la tragedia, demostraba una naturaleza religiosa, era respetuoso con la gran tradición de la ciudad, pero su temperamento no era místico. La dialéctica fue un sucedáneo, su carácter eminentemente deductivo no le satisfacía"* (Colli, G., *Después de Nietzsche,* Barcelona, Anagrama, 1988, p. 12).

[155] *CI,* «El problema de Sócrates», #2, p.38.

> Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* –la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo...*[156]

> Sócrates fue un malentendido: *la moral toda del mejoramiento, también la cristiana, ha sido un malentendido...* La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, todo esto era sólo una enfermedad distinta...[157]

Acostumbramos, en razón de estos y otros numerosos textos, a establecer un nexo, una línea de continuidad entre Sócrates-Platón-Pablo de Tarso-cristianismo-nihilismo; y, verdaderamente, tenemos muchas razones para pensar que esta línea es dominante en Nietzsche. No obstante, hemos de comentarlo, hay importantes autores que, si bien no niegan este planteamiento, lo matizan y creen que Nietzsche tiene también referencias y actitudes de comprensión a lo que Sócrates y las consecuencias del socratismo -en definitiva, la racionalidad- representan. Profundicemos en ambas posibilidades.

Respecto a la primera, retengamos algunas ideas de Esteban Enguita:

> La cultura socrática no solo se afianzará (Platón, Aristóteles, la filosofía helenística, Alejandro), sino que determinará el curso de la historia occidental, convirtiéndose en la interpretación hegemónica de la existencia que, bajo diferentes formas y en un proceso de intensificación y aumento de dominio, constituye el sustrato en el que se sostiene toda nuestra civilización: Roma y la cultura convencional representada por Cicerón, el Renacimiento y su movimiento humanista y, finalmente, la Ilustración y su más ilustre exponente, Rousseau[158]

Por tanto, la importancia de lo que supone el «giro», socrático para el mundo occidental no se puede minimizar. Antes de profundizar qué sea el socratismo, nos acercaremos a la elucidación de las causas, más o menos «históricas», documentables, que pudieran explicar el triunfo del mismo. Nietzsche las comenta -de una manera extraordinariamente vaga- en el citado apartado de *CI:*

> Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había *detrás* de sus aristocráticos atenienses; comprendió que *su* caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración se estaba produciendo silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, -de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general[159]

Paul Valadier interpreta éste y otros textos con mayores precisiones sobre el contexto político donde se enmarcan:

> Podemos destacar, en primer lugar, *un conjunto de razones de orden político*, que no constituyen únicamente acontecimientos accidentales o externos, sino que van a afectar a la

[156] *Ibíd.,* #10, pp.42-43.
[157] *Ibíd.,* #11, p.43.
[158] Esteban Enguita, J. E., *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 170.
[159] *CI,* pp.41-42.

fuente del equilibrio griego. Así, Nietzsche señala muchas veces la supremacía soberana de Atenas a partir de Alejandro como una de las causas esenciales de la asfixia de la Grecia antigua; esta supremacía exclusiva de una ciudad sobre las otras rompe, en efecto, un equilibrio hecho de tensiones; desde entonces la uniformidad prevalece sobre la rica diversidad, los contrastes se vuelven sospechosos [...] La tiranía de los instintos se instala como consecuencia del reposo y, por este escape universal de las energías, la debilidad sustituye poco a poco a la fuerza [...] El acontecimiento político debilita a una cultura y hace, por lo tanto, posible la eficacia de ciertos factores morales e intelectuales de disgregación[160]

En estas circunstancias ya es posible prestar oídos a las «virtudes socráticas». ¿Cuáles eran?

Esta lectura de la vida [la socrática] que dirigirá la voluntad durante más de dos milenios y presidirá el curso de la civilización occidental afirma la isomorfía entre el ser y la razón, la capacidad del hombre de conocer la realidad, el valor supremo del impulso de conocimiento, de la razón y la conciencia, la verdad como bien absoluto y universalmente válido y la ecuación optimista que iguala el conocimiento con la virtud y la felicidad. El mundo es un cosmos, un todo ordenado sujeto a leyes; el hombre, mediante su razón, es capaz de conocerlo; y, ordenando su vida racionalmente, logra una existencia virtuosa y feliz[161]

El socratismo va a ser responsable de la escisión del hombre en dos «naturalezas» enfrentadas, cuando ambas coexistían en la época trágica de los griegos. Sócrates -como decía Nietzsche en *CI*- daba una «solución» a los problemas de la Hélade, pero una *falsa* solución que contribuía a cambiar de dirección el mal, la enfermedad humana, no a suprimirla. Sobre todo el joven Nietzsche advierte en la solución «dialéctica» de Sócrates la separación y enfrentamiento de la razón, por un lado, y el mundo mitológico-instintivo por otro, de la teoría y de la práctica, de la vida *activa* y la *contemplativa*, etc. Esto significa, para Valadier, el estatuto definitivamente autónomo de la moral; lo que provoca

la más ruinosa distinción que puede darse, puesto que escinde a la existencia en dos dominios irreductibles y coloca a la moral del lado de los preceptos descuidados de (e incluso hostiles) a la vida[162]

La dialéctica triunfante disuelve el instinto griego, aísla y va a hacer posible la solución *individualista* de la existencia. La dialéctica provoca

la *disolución de la unión* del individuo con el grupo, su comunidad y su tradición histórica[163]

Consiguiendo hacer (al poner la felicidad como valor máximo)

prevalecer los valores individuales sobre los valores colectivos, o peor aún, a hacer valer al individuo como valor último[164]

---

[160] Valadier, *op. cit.,* p.330.
[161] Esteban Enguita, *op. cit*, p.172.
[162] Valadier, *op. cit.,* p.334.
[163] *Ibíd,* p.335.
[164] *Ibíd.*

Advertimos ya aquí una característica del pensamiento de Nietzsche, sobre la que volveremos más adelante, y que hace aún más incomprensible la caracterización más o menos popular del filósofo como un «apóstol» del individualismo. Precisamente, este fomento arbitrario y sin medida del individuo por el socratismo (felicidad) y por el cristianismo (salvación), es una de las críticas más radicales de Nietzsche a tales sistemas de vida y pensamiento.

La «absolución» de Sócrates

Admiro el valor y la sabiduría de Sócrates en todo cuanto hizo, en cuanto dijo y en cuanto dejó de decir

GS, #340

Existe, a pesar de lo anterior, como decíamos, una serie importante de autores que rechazan una interpretación puramente *negativa* del fenómeno «Sócrates» en el pensamiento de Nietzsche. Queremos hacer una breve referencia a ellos para enriquecer el punto de vista sobre este problema. Ya el propio Nietzsche tan pronto presenta a Sócrates como «responsable» de la decadencia y corrupción griegas, como insiste en que Sócrates es sólo el «síntoma» y, a la vez, el que encauza la solución (aunque fuera una *falsa* solución) a la decadencia de los instintos griegos)[165].

Algunos autores españoles -como Elvira Burgos Díaz, que a su vez se hace eco de otras interpretaciones, como la J. B. Llinares-, aunque conscientes del peso de la crítica nietzscheana a Sócrates, encuentran afirmaciones positivas del alemán respecto a éste en las páginas de *NT*. Tales referencias positivas tendrían que ver con la «grandeza» del acto acometido por Sócrates (en cierto modo equiparable al que siglos después realizará Pablo de Tarso con el mensaje de Jesús); también con la poderosas fuerzas *instintivas* que laten en el socratismo y, además, porque Nietzsche parece matizar que no existe una oposición absoluta entre Sócrates y el «Arte»[166]. El texto por excelencia sería el siguiente:

> Si hemos de suponer, pues, que incluso antes de Sócrates actuó ya una tendencia antidionisíaca, que solo en él adquiere una expresión inauditamente grandiosa: entonces no tendremos que arredrarnos de preguntar hacia dónde apunta una aparición como la de Sócrates: que, si tenemos en cuenta los diálogos platónicos, no podemos concebir como un poder únicamente disolvente y negativo. Y aun cuando es muy cierto que el efecto más inmediato del instinto socrático perseguía una descomposición de la tragedia dionisíaca, sin embargo una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe *necesariamente* tan solo una relación antipódica, y si el nacimiento de un Sócrates «artístico» es en absoluto algo contradictorio en sí mismo[167]

¿No deberíamos tener en cuenta además que, tras los presupuestos radicalmente antiilustrados y en cierto modo fundamentalistas del primer Nietzsche, los escritos de

[165] Valadier, *op. cit.,* pp.333-334.
[166] Burgos Díaz, *op. cit*, p.144ss.
[167] *NT*, #14, p.123.

la época que media entre *HDH* y *GS* sobre todo, nos demuestran a menudo que Nietzsche es un partidario convencido de la necesidad de la ciencia –pese a las críticas que le dedica– para remover los viejos obstáculos en que la religión y la metafísica han apresado a la razón? Se podrían citar gran cantidad de textos en este sentido, pero como es una cuestión a la que nos volveremos a referir en este trabajo, conformémonos ahora con una excelente aportación del profesor Barrios Casares:

> La doble razón por la que Nietzsche apela ahora a la ciencia [se refiere a la época de redacción de *HDH*]: en virtud de su valor metodológico, como un procedimiento explicativo más riguroso que el que es propio de las explicaciones metafísicas; mas, al mismo tiempo, en virtud de su valor histórico-cultural, como aquel tipo de actividad cognoscitiva que mejor sintoniza con un tipo de civilización más abierta, segura de sí y diseminada en multitud de opciones vitales, consciente del carácter experimental de la existencia y de la innecesariedad de hipótesis demasiado extremas para fundar sus discursos y prácticas[168]

Dado que el impulso científico del conocimiento tiene claramente un origen socrático, al menos en *cierto* Nietzsche, tendríamos una razón más para no condenar de modo unívoco a Sócrates y aquéllo que pone en marcha. La ciencia también hace amar la vida. Por ello, afirma Burgos Díaz:

> Ciencia y arte muestran así su cercanía, detentan la misma dignidad y marchan a la par para salvar al hombre para la vida, aunque sus medios son distintos[169]

Esta autora cita a J. B. Llinares y a W. Kaufmann como defensores de la tesis de que Nietzsche «recupera» finalmente a Sócrates. Añade la opinión de Peter Köster: lo *socrático* es o forma parte de lo dionisíaco, como su aspecto *destructivo*. Así ocurre la autodestrucción de la tragedia. En la concepción de Nietzsche del mundo como un continuo proceso de construcción-destrucción, Sócrates pudo actuar también de un modo re-constructivo.[170]

3. 4. PAGANISMO Y CRISTIANISMO

La religión griega también sufre un proceso de degradación

Si alguna razón era sin duda esencial para advertir el entusiasmo de Nietzsche por la religión de los griegos, se podría sintetizar en la siguiente fórmula: tal religión aceptaba la plenitud de lo que es el hombre.

Hay que tener en cuenta que la primitiva religión griega no divinizaba exactamente al «hombre» sino que sacralizaba todas las *pasiones*:

[168] Barrios Casares, M., en su estudio introductorio a su edición de *HDH* I y II, Akal, Madrid, 2001, p. 13.
[169] Burgos Díaz, *op. cit.,* p.147.
[170] *Ibíd.,* p.155.

> *«En los griegos lo animal del hombre se sentía divinizado y no se desgarraba a sí mismo, ni luchaba contra sí mismo»* (*GM* II, #23). Esta ausencia de desgarramiento, esta comunidad entre el hombre, sus pasiones y la divinidad, explica también su diferencia del cristianismo[171]

Ésta, en principio insalvable, diferencia con el cristianismo -sigue profundizando Paul Valadier-, se concretaba en que los griegos no buscaban alternativas a la vida que significaran la «salvación» eterna del alma; no separaban las realidades humanas: el intelecto del afecto, la razón del misterio, etc.[172] Como también expresa Esteban Enguita, aquella religión testimoniaba que la racionalidad ni posee ni agota el misterio completo de la vida[173].

Pero la religión griega evoluciona y se "pervierte", dice literalmente Valadier. Se opera la humanización del Dios y la distancia Dios-hombre queda "*reducida en beneficio del hombre*". Todo ello se ve sin duda en la evolución de la plástica griega, de las competiciones atléticas:

> Esta subordinación del Dios a la exaltación humana es el destino del paganismo griego[174]

El «cristianismo» antes del cristianismo: los orígenes del puritanismo según Dodds

Existirían aún dos problemas de enorme importancia por tratar. En primer lugar, por qué y cómo pudo la religión griega «sucumbir» a la enfermedad *cristiana* por excelencia. El dualismo escindidor de la existencia completa del hombre acaece mucho antes en el tiempo de que existiera el cristianismo como tal. El segundo problema es por qué el cristianismo está prácticamente ausente, y desde luego ausente de crítica, en las obras del joven Nietzsche.

Paul Valadier ha profundizado con gran agudeza sobre este problema a raíz de la expresión nietzscheana de un "*cristianismo preexistente*" en la religión griega en proceso de degeneración[175]. En su opinión, Nietzsche no responde con claridad a estas cuestiones. Solamente induce a buscarlo a través del «síntoma» Sócrates. Así, a menudo vemos a Nietzsche anticipar el «cristianismo» en el seno de la religión y la filosofía griegas, tal como hace al definirlo como "*platonismo* para el pueblo"[176]. Y, en ocasiones, dice claramente que el cristianismo se *contaminó*, sobre todo a través de San Pablo, de elementos ajenos por completo a su naturaleza, como expresa el siguiente fragmento póstumo:

---

[171] Valadier, *op. cit*, p.327.

[172] *Ibíd.,* p.328. Naturalmente nos estamos refiriendo a una forma de «religión» que en la misma Grecia, como queda claro en la obra de E. Dodds, tendrá alternativas que se aproximan al cristianismo.

[173] Esta idea -como veremos en el último capítulo- es la que esencialmente late en buena parte de la filosofía española de raíz vitalista del siglo XX.

[174] Valadier, p.329

[175] *Ibíd.,* p.331, donde Valadier se hace eco de KGW VIII, 3, 16 (15).

[176] *MBM*, Prólogo, p.19.

> Para este objetivo [Pablo] extendió la mano en pleno paganismo y agarró la inmortalidad personal, algo tan antijudío como anticristiano[177]

Basta con seguir atentamente la obra de Dodds[178] para percibir con claridad dos cosas: que todo lo que Nietzsche achacará al cristianismo paulino *existe* en Grecia varios siglos antes y, en segundo lugar, que se ha producido antes de la irrupción de Sócrates.

Todavía en el siglo V a.C., si seguimos a este autor, el término «*psykhé*»

> lo que no tenía era sabor alguno a puritanismo ni el más ligero rastro de rango metafísico. El "alma" no era a su pesar prisionera del cuerpo; era la vida o el espíritu del cuerpo y se sentía perfectamente a gusto, como en su propia casa[179]

Sin embargo, sigue Dodds, sobre esta realidad actuó "*el nuevo esquema religioso*" cuya contribución va a tener consecuencias inmensas para el futuro:

> al atribuir al hombre un yo oculto de origen divino, rompiendo así el equilibrio entre cuerpo y alma, introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, la interpretación que llamamos puritana [180]

Dodds se pregunta de dónde procedía esa doctrina que para Rohde, el amigo de Nietzsche, aportaba "*una gota de sangre ajena en las venas de los griegos*". La tesis de los eruditos había sido buscar en Oriente y Asia Menor la respuesta. Dodds buscó en otra dirección. Esa dirección es el norte y la zona asiática en torno al Mar Negro, con la que los griegos habían contactado a partir del siglo VII a.C. Para él la mentalidad griega aceptó los nuevos elementos porque respondían mejor a las necesidades de la época, *"como lo había hecho antes la religión dionisíaca"* [181]

Después, está la figura fundamental de Pitágoras, quien sacaría del chamanismo "*consecuencias teóricas"*, y que creyó sin duda en la rencarnación. Pitágoras extendería estas doctrinas, a las que aportó riqueza teórica "*bastante más allá de sus estrechos límites originarios*".

Empédocles es el siguiente paso en este camino. En él se puede observar al hombre de ciencia y a la vez a un "*chamán griego*". En cualquier caso:

> Empédocles representa, no un nuevo, sino un antiquísimo tipo de personalidad, el del chamán, que combina las funciones todavía indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curandero y consejero público. Después de él, estas funciones se separan[182]

---

177 *F. P.* IV 11[281], p.436.

178 Nos referimos al capítulo V: «Los chamanes griegos y el origen del puritanismo», pp. 133ss, de la obra de E. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1985.

179 Dodds, E., *op. cit.,* p.137

180 *Ibíd.*

181 *Ibíd.,* p.140.

182 *Ibíd.,* p.143.

En esencia lo que esta tradición centroasiática, que culmina en Pitágoras y Empédocles significa, es que

> estos hombres difundieron la creencia en un alma o yo separable, que mediante técnicas apropiadas puede retirarse del cuerpo aún durante la vida, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá[183]

Otro elemento a tener en cuenta lo constituye Orfeo y su procedencia que, para Dodds, es de origen tracio y relacionable con un "*chamán mítico o prototipo de chamanes*". Junto a Orfeo, se debe citar el «Orfismo» o las doctrinas órficas, aunque la información que poseemos sobre ellas es muy insegura. No obstante, este autor considera que en los siglos V y IV circulaban poemas que enseñaban que el cuerpo es la prisión del alma y que "*las consecuencias desagradables del pecado, tanto en este mundo como en el siguiente, pueden borrarse por medios rituales"*. Sin duda, enseñaron también la doctrina de la transmigración de las almas. Los parecidos indudables de ambas doctrinas (pitagóricas y órficas) le llevan a hablar de una "*psicología puritana*".

Es muy interesante la relación que este autor establece entre los cambios en la sensibilidad y las preferencias religiosas y las modificaciones que se van produciendo en la sociedad griega. Los progresos del «individualismo» van a jugar un importante papel, en primer lugar haciendo que resulte «inadmisible» la noción de responsabilidad del individuo por culpas de otros:

> Una vez que la ley humana había reconocido que el hombre es responsable solamente de sus propios actos, la ley divina tenía que hacer lo mismo más tarde o más temprano[184]

Otro tema de importancia es la explicación de los sufrimientos del «inocente». La doctrina de la reencarnación pudo aclararlo. La reencarnación fue entendida como una "*larga educación del alma"* que culminaría al fin en su regreso al seno divino.

Un último tema al que la religión tradicional no parecía dar respuesta era la necesidad de explicación a los problemas de «culpabilidad». Todos estos fenómenos empezaron a tener mejor acomodo en las nuevas doctrinas. En cualquier caso -al margen de las opiniones de los eruditos sobre estas cuestiones- lo cierto es que

> estas creencias promovieron en sus adherentes un horror al cuerpo y una reacción contra la vida de los sentidos completamente nueva en Grecia[185]

Cuando todas estas doctrinas son reinterpretadas por los griegos, sigue Dodds, "*en un sentido moral*", el gran paso a las creencias platónicas estaba dado: el cuerpo como lugar de oscuridad y penitencia, la existencia como castigo, el alma como prisión del cuerpo e incluso el cuerpo como «tumba»: temas todos ellos que Nietzsche reconocerá en Pablo y en el cristianismo triunfante.

---

[183] *Ibíd.,* p.144.
[184] *Ibíd.,* p.147.
[185] *Ibíd.,* p.149.

Por último, también la idea de «catarsis» cobra una significación de limpieza del hombre, no solo de cualquier contaminación "*sino de toda mancha de carnalidad*". Igualmente ocurre con la «ascesis», que relaciona con la idea del temor a la contaminación por la sangre (vegetarianismo de Empédocles o los pitagóricos). Existe también la regla del silencio y las restricciones e incluso, cree Dodds como cierta en Empédocles, la "*denuncia del matrimonio y toda clase de relaciones sexuales*":

> Si la tradición es exacta en este punto, el puritanismo no solo se originó en Grecia, sino que la mente griega lo llevó hasta sus últimas consecuencias teóricas[186]

Finalmente es perfectamente posible encontrar en Grecia su propio mito de «culpabilidad universal» y del «pecado original». Independientemente de las discusiones sobre el momento de su nacimiento -y si era conocido o no por Platón- la explicación griega habla de la muerte, despedazamiento y consunción de Dioniso por los Titanes. Del humo del Dios surgió la raza humana:

> El mito de los Titanes explica claramente al puritano griego por qué él se sentía a la vez un dios y un criminal; el sentimiento "apolíneo" de alejamiento de lo divino y el sentimiento "dionisíaco" de identidad con lo divino quedaban a la vez explicados y justificados[187]

Situados los orígenes del puritanismo y del dualismo moral en la propia Grecia, estamos siguiendo, a través de interpretaciones contemporáneas[188], la acusación nietzscheana de "contaminación" del cristianismo original por elementos *helenísticos*, que pueden ser rastreados, uno por uno, en las epístolas paulinas. En la explicación de Nietzsche, como veremos, sólo faltará añadir a esta tradición todo el monoteísmo judío y los ritos de las, entonces de moda (siglo I), «religiones de los misterios», para que -en el clima espiritual de la época- sea la fórmula paulina de interpretar las enseñanzas de Jesús la que conforme el cristianismo histórico.

La ausencia del cristianismo en la obra inicial de Nietzsche

El último problema que vamos a abordar en este capítulo es la cuestión de la práctica ausencia de referencias al cristianismo en las obras iniciales de Nietzsche, en llamativo contraste con la dedicación creciente que el cristianismo tendrá en el futuro en la obra del filósofo.

Nietzsche aludió a este «silencio» inicial en algunas referencias tardías contenidas en *EH*. Allí interpretaba este silencio como «hostil», seguro de que la hostilidad contra el cristianismo estaba allí presente por ausencia, como *latente*:

> En todo el libro [*NT*], un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Éste no es apolíneo ni dionisíaco: *niega* todos los valores *estéticos*, los únicos valores que *El nacimiento*

[186] *Ibíd.*, p.151.
[187] *Ibíd.*, p.153.
[188] Lo veremos también, a propósito de Pablo de Tarso, en el teólogo español José María Castillo, que sigue el esquema de Dodds.

> *de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisíaco se alcanza el límite extremo de la *afirmación*[189]

Esta misma ausencia ha llamado la atención del profesor Esteban Enguita quien, haciéndose eco de la misma referencia de *EH* que acabamos de mencionar, profundiza en una nota a pie de página, sobre este importante «silencio»:

> En casi todo el periodo de juventud no hay un análisis del fenómeno del cristianismo, atestiguando esto el hecho de que en su reconstrucción histórica, entre Roma y el Renacimiento, aparece un vacío que sólo posteriormente se llenaría, consiguiendo entonces una interpretación completa del proceso histórico de Occidente cuyo agente principal ya no es la cultura socrática, sino el cristianismo. Éste significa ahora la creación acabada de una concepción del mundo que, remontándose en sus orígenes a determinados procesos anteriores, como todo aquello que significó Sócrates, Platón y el judaísmo, hace posible la hegemonía de una voluntad negativa y un tipo de hombre reactivo y débil en la historia de la civilización occidental, cuyo proceso se le presenta al Nietzsche maduro como el despliegue del nihilismo[190]

Ese silencio en cualquier caso -continúa Enguita- se rompería a partir de *Wagner en Bayreuth*, su cuarta Intempestiva.

La opinión de este autor, que compartimos, es que el «cristianismo» sustituyó en un determinado momento al complejo «socrático-platónico» que dominó la interpretación nietzscheana en sus primeras obras; pero en ambos casos constituyeron la formulación del *destino* nihilista de Occidente, como veremos en los siguientes capítulos.

En cualquier caso, podemos añadir una interpretación que puede sostenerse con referencias a su segunda consideración intempestiva: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874). En esencia, la idea que se desprende aquí es que la razón fundamental por la que Nietzsche no ataca al cristianismo es porque sigue pensando en él fundamentalmente en tanto que «religión», religión sostenida por un suelo «mítico» de creencias no-racionales que han sido el cimiento y el sentido de una civilización. Nietzsche no ha entrado aún en la valoración del cristianismo en tanto que «moral», como hará claramente ya en *A* y, por ello, las páginas de la *2ª Intempestiva* muestran claramente -en la defensa que hace a menudo de la religión y del arte- que, precisamente en el siglo XIX, la teología liberal, entonces de moda, está haciendo un flaco favor al cristianismo, al pretender precisamente erradicar sus contenidos más o menos «irracionales». En vez de devolverle su plenitud y su verdad originaria, las actitudes que se acercan a la religión desde pretendidos presupuestos «científicos» van a corroer el mundo de representaciones y gestos que da sentido y fuerza al cristianismo, contribuyendo a su destrucción no menos que el ateísmo consciente.

Estamos ante un joven Nietzsche que defiende la necesidad de un «mito» fundante que articule las energías de una civilización en una dirección creativa. Tal

---

[189] *EH,* p.68.
[190] Esteban Enguita, *op. cit.,* p.170.

vez ese mismo Nietzsche vuelva años más tarde a retomar sus posiciones juveniles sobre el mito con la predicación del superhombre.

Esa II *Intempestiva* dice:

> Una religión, por ejemplo, transformada en un saber histórico bajo el dominio de la justicia pura, una religión, comprendida de modo estrictamente científico, acaba por ser destruida al final de este camino. La razón reside en que toda verificación histórica saca continuamente a la luz tanta falsedad, grosería, inhumanidad, tanta violencia y carencia de sentido que, necesariamente, ha de disiparse ese clima de ilusión lleno de piedad por el pasado que es indispensable para poder y querer vivir[191]

Y respecto a la teología de su siglo:

> La reciente teología, en particular, parece haberse relacionado con la Historia de un modo puramente ingenuo, sin apenas darse cuenta de que con ello muy probablemente y muy en contra de su voluntad, permanezca al servicio del *écrasez* volteriano[192]

A menudo Nietzsche defiende en estas páginas la necesidad de la religión y del arte como realidades «suprahistóricas», como poderes

> que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el *arte* y la *religión*[193]

La ausencia de crítica al cristianismo en las obras tempranas de Nietzsche, como en su II *Intempestiva*, puede comprenderse en ese momento en tanto que, para él, la religión cristiana y el arte son el contrapunto necesario a la enfermedad «histórica» moderna y a las pretensiones de la ciencia de desentrañarlo todo y socavar los fundamentos míticos y estéticos de lo que en esta época Nietzsche llama continuamente «la vida». Sin desconocer, por supuesto, las múltiples traiciones, giros, violencias, etc., que toda larga tradición comporta -como ocurre también en el caso de la religión cristiana- ve un riesgo mayor en el peligro *moderno* de desvitalizar -arrancando el suelo nutricio de las creencias- a la juventud de su tiempo. Y todo ello en virtud de este razonamiento:

> ¿Debe dominar la vida sobre el conocimiento o el conocimiento sobre la vida? ¿Cuál de los dos poderes es el superior y decisivo? Nadie ha de dudar: la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye la vida acabaría consigo mismo[194]

---

[191] Nietzsche, II *Intempestiva,* p.96.
[192] *Ibíd.*, p.97.
[193] *Ibíd.*, p.136.
[194] *Ibíd.*

CAPÍTULO 4
EL CRISTIANISMO COMO DESTINO DE OCCIDENTE
(LOS DATOS ESENCIALES DE UNA VIEJA POLÉMICA)



El cristianismo había transferido a «otro mundo» el sentido último de la vida individual. El «Reino de Dios» esperado como algo inminente e inmediato entre los primeros cristianos, tuvo que ser transferido a otro mundo y la «Ciudad de Dios» establecida en lo invisible. La ciudad de los hombres se seguiría edificando en el «valle de lágrimas»

María Zambrano, *El hombre y lo divino*

El análisis nietzscheano del cristianismo conforma el aspecto fundamental de esta primera parte de la tesis. Por ello vamos a dedicar al mismo varios capítulos. No obstante, buscando la clarificación de este tema capital en su pensamiento, nos ha parecido útil como método de trabajo iniciar tal análisis presentando las cuestiones «centrales» que aclaran, a la vez que problematizan, el análisis de Nietzsche sobre la religión cristiana. Seguiremos con un libre desarrollo «histórico» del mismo, centrando los dos capítulos siguientes a éste en Jesús y en Pablo, para -intentando cierta continuidad histórica- abordar tres *momentos* de singular importancia para el propio Nietzsche: Roma y la *rebelión de los esclavos en la moral*, el momento del Renacimiento-Reforma y el período de los grandes cambios que perfilan la Modernidad. Completaremos el recorrido con una mirada meta-histórica de la «moral» cristiana, nódulo esencial del análisis que Nietzsche efectuó sobre el cristianismo.

Volviendo a nuestro planteamiento inicial, hemos de preguntarnos cuáles son esos *grandes* temas, los temas «fuertes» que recorren y convierten en algo problemático su discurso sobre el cristianismo. Cuáles esas grandes cuestiones en las que podemos situar y acotar la opinión de Nietzsche sobre el fenómeno cristiano. Dicho de una manera más general: ¿cuáles son, en realidad, las grandes estructuras que vertebran el cristianismo -tal como él lo interpreta- a lo largo de tantos siglos de historia, vida y doctrina?

Sin excluir la importancia de otros temas, hemos tenido en cuenta las siguientes cuestiones:

- Nietzsche, en tanto que filósofo afirmador del «cambio», no pudo dejar de considerar el cristianismo como uno de los polos de esa histórica y filosófica tensión entre cambio/permanencia, ser/devenir, vida inmanente/vida trascendente que ha recorrido la vida de Occidente.

- ¿Nietzsche fue *solo* un revolucionario filósofo anticristiano o queda en él una cierta nostalgia «conservadora» de un mundo que se disipa con la Modernidad?

- ¿En qué medida el cristianismo es una realidad inabarcable por el juicio y, en consecuencia, las posiciones de Nietzsche tienen que ser o parecer contradictorias? Es la gran pregunta-crítica que lanzó Karl Jaspers.

- ¿Es el cristianismo algo que Nietzsche ataca *solo* o principalmente como «moral»? Lo que nos lleva al complejo problema de en qué medida el cristianismo acaba identificando históricamente «moral» con «religión».

- ¿Confunde Nietzsche *un* cristianismo (el protestante) con *el* cristianismo? Dicho de otra manera: ¿atiende solo a la línea cristiana que insiste en la culpa, la caída, el pecado y la salvación?

- ¿Hay que explicar desde la biografía del filósofo la ausencia del «prójimo» en su filosofía? Y, en consecuencia, ¿puede ser que haya comprendido (y rechazado) conscientemente la esencia del cristianismo, o bien ha ignorado precisamente esa esencia? Es la línea de Karl Barth, asumida por Olegario González de Cardedal, como veremos.

- A pesar de una interpretación frecuente, que insiste en ver a Nietzsche como adalid del «individualismo», ¿no nos encontramos aquí ante un equívoco profundo al interpretar su filosofía? ¿No hay en realidad en él una crítica a la solución antropocéntrica individualista a la que aboca el cristianismo y que expresa por antonomasia el «hombre moderno»?

- Aunque formará un aspecto esencial de la segunda parte de este trabajo, insinuaremos aquí las consecuencias que la «muerte de Dios» y el advenimiento del nihilismo tendrán para Occidente.

– Por último, nos atreveremos a plantear una cuestión enormemente problemática, pero que no debemos obviar: ¿hay en Nietzsche una voluntad consciente de romper la unidad de sentido que aporta el cristianismo a través de la oposición Dioniso/Crucificado, o predomina en él una pasión de unidad y superación?

4. 1. EL «*REINO CELESTIAL DEL CAMBIO*»

> Cuando oímos hablar a los puntillosos metafísicos y trasmundanos, los demás sentimos, es cierto, que somos los «pobres de espíritu», pero también que nuestro es el reino celestial del cambio, con su primavera y otoño, invierno y verano, y suyo es el trasmundo, con sus grises, frías, infinitas nieblas y sombras[195]

El pensamiento de Nietzsche es, esencialmente, una aceptación del cambio, una afirmación del devenir y un rechazo profundo de una concepción «estática» del Ser, entendido como permanencia e inmutabilidad; concepción ésta que ha dominado el desarrollo de la filosofía occidental. No es Nietzsche el primero, desde luego, en afirmar la inexistencia de un «centro», «sustrato» o «fundamento» del mundo. Esta actitud la vio perfectamente explicitada el joven filólogo en el pensamiento de algunos presocráticos y fundamentalmente en Heráclito, referencia para él durante toda su vida[196].

La filosofía dominante en Occidente, la que ha dado preferencia a la estabilidad, la permanencia, la inmutabilidad y una referencia *última* explicativa (el Ser, Dios) es a veces llamada por Nietzsche «platonismo», otras «metafísica» y, a menudo, «cristianismo». El predominio espiritual de esta concepción del mundo se ha prolongado milenios. Desde luego, tal interpretación de la existencia ha producido manifestaciones artísticas y culturales excelsas. Durante siglos, su término talismán, su *ultima ratio* fue el concepto «Dios», hasta que sus cimientos, corroídos por transformaciones a pesar de todo inevitables, que se fueron gestando en su propio seno, se han venido abajo.

La aceptación nietzscheana del *reino celestial del cambio*, personalizado a menudo en la imagen cambiante de Dioniso, es la afirmación de la existencia en sus manifestaciones puramente inmanentes; la aceptación no solo de la inevitabilidad, sino también de la belleza inherente al mundo de la modificación, a pesar del sufrimiento intrínseco a todo lo existente.

Esquemáticamente, la historia de nuestra cultura habría sido recorrida por dos mentalidades: aquélla que ha temido la transformación como manifestación de la angustia más profunda, como exteriorización del destino humano, la que ha necesitado la creencia en la inmortalidad del alma para no sucumbir a la insoportabilidad de una existencia dirigida directamente hacia la muerte. Por eso, Platón (*Las leyes*) quiso combatir con normas inflexibles la corrupción inherente a las repúblicas y el cristianismo intentó evitar, con la *ciudad de Dios*, la exhibición

---

[195] Nietzsche, *HDH* II, «Opiniones y Sentencias varias», #17.

[196] Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Madrid, Valdemar, 1999.

constante de la debilidad y el pecado humanos. El cristianismo se habría ido parapetando detrás de pantallas o barricadas de «Absoluto»: Dios primero y, cuando Dios *murió*, aún encontraría el valladar de la moral, del derecho natural, etc., para detener la avenida imparable de la solución nihilista.

Hay quien ha afirmado, después de todo, que la solución nietzscheana, y el duro programa ascético que propone a los hombres para invertir el sentido del nihilismo y superarlo, el superhombre, tiene mucho que ver con la angustia cristiana por fijar definitivamente el mundo, por asentar unos valores que permitan detener la infortunada deriva humana.

También nos será posible ver en Nietzsche numerosos elementos negadores de la Modernidad y una especie de miedo a los cambios vertiginosos de su época. En muchos sentidos Nietzsche es el perfecto «conservador». Y como es verdad que las fuerzas de su pensamiento -como decía Jaspers- contienen corrientes de diferente dirección e incluso contracorrientes, sería posible anticipar que el ataque durísimo de Nietzsche al cristianismo se halla constantemente matizado por una inacabable cantidad de afirmaciones positivas hacia él; hasta el punto de confundirnos y hacernos recordar la propia opinión jasperiana de que Nietzsche parece querer que sobreviva aquello que está intentando matar[197]. Y que, en la frontera entre la lucidez y la locura, parezca querer reasumir y tomar sobre sí, en una afirmación sin claroscuros, aquello que había atacado durante toda su vida. Al final de sus días de lucidez llegó a firmar como «El Crucificado».

4. 2. UN ICONOCLASTA TRIBUTARIO DE LA VIEJA «PIEDAD»

A pesar de las caracterizaciones más superficiales (alimentadas sin duda también por él mismo en la *urgencia* de sus últimos escritos) de un Nietzsche destructor inmisericorde a martillazos del cristianismo, una lectura minuciosa de sus textos nos deja el siguiente balance: Nietzsche quiere «conservar», tanto como quiere «destruir», el cristianismo.

Quizá sea precisamente la crítica feroz a la religión cristiana, con la que concluye o, mejor dicho, se interrumpe su obra, la que esté detrás de esa imagen de feroz iconoclasta, habitual aún hoy, y de que se dé menos relieve a otros aspectos que, creemos, lo emparentan -sobre todo en sus primeros escritos- con el pensamiento más «conservador», entendiendo con ello una actitud nostálgica -como decía por ejemplo Von Balthasar- de una tradición y un orden «cosmológico» que la Modernidad parecía disipar con rapidez.

Por ello, nos parece útil profundizar en tales aspectos, muy evidentes en el Nietzsche joven, para hacernos una idea más completa del hombre y situar mejor en esa polaridad la comprensión de sus ambivalentes juicios sobre las instituciones eclesiásticas y su, a veces, desbordado entusiasmo por la más *tradicional* de ellas, la iglesia Católica.

---

197 Jaspers K., *Nietzsche y el cristianismo,* Buenos Aires, Deucalión, 1955.

Para este propósito nos es muy útil partir de las reflexiones que Martin Buber se hacía en su *¿Qué es el hombre?* [198] Al hablar de las crisis de nuestra época (fundamentalmente sobre la mentalidad y la conciencia del hombre moderno), Buber hace constar que el proceso político y la transformación social y económica que se inicia o acelera con la revolución industrial y las revoluciones políticas modernas, que darán paso a la sociedad burguesa (y a pesar de las nuevas formas de relación y cooperación humana que aportan: la clase, el sindicato, el partido, el deporte, etc.), provocan un verdadero marasmo en lo que había sido la existencia individual. Ello ocurre -cree él- por la disolución de las «formas orgánicas» de convivencia que protegían aún al ser humano de caer en la más absoluta soledad e individualidad (familia, gremio, comunidad de aldea, etc.). Y porque, paralelamente, el inmenso desarrollo de lo que el marxismo llamaría «fuerzas productivas», había dejado al hombre al "*regazo de sus obras*". Esos monstruos que no puede dominar los resume en la técnica, la economía (que "*no ha logrado desembocar en una coordinación racional*") y la acción política[199].

En Nietzsche podremos observar muchos elementos de reacción e incomprensión hacia el devenir de la Modernidad en su siglo. Algunas de sus reacciones se pueden calificar de «defensivamente conservadoras» y evidenciarse en muchos textos donde se posiciona contra las novedades decimonónicas: la democracia, el socialismo, el orden productivo triunfante, el nacionalismo, la emancipación de la mujer, etc.

Es en ese contexto donde podemos encajar la descripción que da Buber -no muy diferente de la de Nietzsche- sobre el mal espiritual del hombre moderno:

> La creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfago de las ocupaciones, pero cuantas veces el hombre vuelve a su remanso, a la realidad genuina de su vida, percibe de pronto la sima de su soledad y en ella experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana[200]

Otra aportación en el mismo sentido nos la proporciona el teólogo Von Balthasar quien, reflexionando sobre el impacto que la nueva ciencia natural, específicamente el "evolucionismo materialista", tiene sobre una parte de la conciencia intelectual del siglo XIX, afirma el *desgarro* que va a provocar en muchos de los mejores espíritus, que no renuncian

> a la actitud casi religiosa (siempre pseudorreligiosa) frente al cosmos -así en Nietzsche, Haeckel, Bölsche, Titius, Maeterlinck-; la ascensión de la Naturaleza hacia el hombre está rodeada del soplo del viejo espíritu de religiosidad cosmológica[201]

Por la misma razón creemos igualmente aplicable a nuestro filósofo la siguiente afirmación del Von Balthasar:

---

[198] Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1949.
[199] *Ibíd.*, p.77.
[200] *Ibíd.*, p.76.
[201] Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1966, p.80.

> El siglo XIX es la lucha defensiva, cada vez más desesperada, del Romanticismo burgués contra el espíritu de la creciente tecnificación del globo terráqueo, que va reduciendo a aquél a reductos cada vez más apartados y estrechos[202]

Situado en una delgada línea entre el iconoclasta que filosofa con el martillo y el amante de toda humanidad pasada, sería bueno recordar –como bien nos advirtió Paul Valadier– que la ruptura con el pasado no puede ser violenta, ni precipitarse, ni ser injusta con el cristianismo:

> *¡Ser justo hacia el pasado, querer conocerlo con amor!* ¡Es aquí donde nuestra nobleza se ve sometida a la prueba suprema! ¡Yo lo siento: hablar del cristianismo con resentimiento, esto es lo que es innoble![203]

Sin dejarnos arrastrar por la exasperación de sus últimos escritos, debemos preguntarnos por las razones de esta prudencia nietzscheana. En primer lugar –lo ha dicho de muchas maneras y en abundantes pasajes de su obra– el hombre actual no es sino el resultado de su conformación por la tradición cristiana. Parece innecesario que recordemos aquí los frutos que ha producido tal tradición, a pesar de ser fustigada en muchos otros ámbitos por el filósofo. Pero es que, además, Nietzsche no pretende que ese bagaje, que esas aportaciones positivas de la religión, que ya forman una unidad indisoluble con el hombre devenido en su época, sean arrojadas por la borda, ni siquiera porque se aspire a *otro* tipo de humanidad, a *otros* valores. Ese hombre futuro, si mantiene vivas las mejores floraciones de la religión, será un hombre más grande, más rico, más *ecuménico*. No para quedarse en lo pasado, sino para asumirlo, nutrirse de él y dar el salto hacia adelante. Lo expresaba claramente este aforismo:

> Hay que haber amado a la religión y el arte como a la madre y a la nodriza; de lo contrario no se puede llegar a ser sabio. Pero debe saberse ver más allá de éstos, desbordarlos; si uno permanece fascinado por ellos, no los comprende[204]

Siempre hemos creído que el *mejor* Nietzsche se sitúa en la época más «ilustrada» y moderada de su pensamiento. Y en relación con el cristianismo, es perfectamente válido recordar sus advertencias a favor de la moderación en los pasos a dar y la desconfianza hacia todo cambio apresurado, *revolucionario*:

> Hay visionarios políticos y sociales que invitan ardiente y elocuentemente a una subversión de todos los órdenes, en la creencia de que entonces se levantará al instante el más soberbio templo de una hermosa humanidad dijérase por sí mismo [...] Desgraciadamente, por experiencia histórica se sabe que toda subversión de tal índole lleva de nuevo a la resurrección de las energías más salvajes así como a los ha mucho enterrados horrores y excesos de épocas remotísimas; es decir, que la subversión puede ser sin duda una fuente de energía en una humanidad fatigada, pero jamás ordenadora, arquitecto, artista, perfeccionadora de la naturaleza humana[205]

---

[202] *Ibíd.*, pp.80-81.
[203] Póstumo de la época de *GS*.
[204] Nietzsche *HDH* I, #292, «Adelante».
[205] *Ibíd.*, #463, «*Una quimera en la doctrina de la subversión*».

A pesar, pues, de lo que se cree habitualmente, a pesar del tono beligerante de *AC*, Nietzsche no renuncia a los frutos del pasado, ni a la religión. Algunos textos son verdaderamente reveladores:

> Los dos tipos más nobles de hombre que siempre he encontrado personalmente son el perfecto cristiano –*tengo el honor de descender de una raza que siempre tomó su cristianismo muy en serio, en todos los sentidos*– y el perfecto artista romántico, que me ha parecido muy por debajo del nivel del cristiano[206]

Y:

> El cristianismo, sin embargo, es lo mejor en vida que yo he conocido realmente; desde mi infancia lo he seguido, en muchos rincones, y creo que nunca en mi corazón he sido vil con él[207]

Estas citas, y tantas que se podrían añadir, bastarán para dejarnos siempre el poso de un interrogante íntimo y de fondo, antes de atrevernos a afirmar, sin más, la unidireccionalidad del anticristianismo de Nietzsche.

4. 3. ¿ES POSIBLE «JUZGAR» EL CRISTIANISMO? (LAS OBJECIONES DE KARL JASPERS ANTE LAS CRÍTICAS DE NIETZSCHE)

> Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; solo es definible aquello que no tiene historia[208]

Nietzsche acabará *traicionando* –en su análisis del fenómeno cristiano– esta intuición genial de su propio pensamiento. Si algo tiene «historia» y, en consecuencia, puede escapar de toda definición, es el cristianismo.

Por ello, trataremos en este epígrafe las preguntas con las que Karl Jaspers –uno de los más penetrantes y profundos intérpretes del filósofo alemán, y que ha influido poderosamente en este trabajo– cuestionó el juicio general al que Nietzsche sometió al cristianismo. Las opiniones de Jaspers sobre Nietzsche resultan enormemente esclarecedoras de las *corrientes de fondo* que arrastra el poderoso torrente mental del pensador alemán. Por ello, su influencia ha sido una de las más duraderas entre las generaciones de estudiosos que se han acercado a la obra de nuestro filósofo[209].

Citaremos a menudo sus opiniones en este trabajo y le dedicaremos un apartado especial cuando, en el capítulo 15, analicemos lo que una parte de la filosofía alemana del siglo XX ha dicho sobre Nietzsche en relación con la religión. Ahora, en esta suerte de introducción, nos ha parecido importante exponer aquellas preguntas de índole general que Jaspers ponía encima de la mesa antes de entrar

[206] Inédito de 1885-1886.
[207] Carta a Peter Gast del 21 de julio de 1881.
[208] *GM,* Tratado II, #13, p.91.
[209] Jaspers K., *"Nietzsche",* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1981 y *"Nietzsche y el cristianismo"*, Buenos Aires, Deucalión, 1955.

a valorar opiniones o textos del filósofo. Tales interrogaciones vienen a plantear, en definitiva, si es posible «juzgar» fenómenos de dimensiones tan vastas, espacial y temporalmente, como es el cristianismo. En torno a tales cuestiones las reflexiones de Jaspers tienen una especial importancia a la hora de valorar la toma de postura de Nietzsche respecto al cristianismo y, también, son reveladoras de las profundas ambigüedades que acaban surgiendo de los textos del filósofo.

¿Es Nietzsche enemigo del cristianismo?

Si nos atenemos a las cosas que la mayor parte de la gente sabe o dice de este filósofo, todo el mundo citaría «la muerte de Dios» y muchos, especialmente jóvenes, que confesarían haber leído *AC,* dirían que este librito es, definitivamente, la obra más *anticristiana* que se ha escrito nunca. Por tanto, la respuesta mayoritaria, de rigor, sería que efectivamente Nietzsche es un enemigo terrible del cristianismo, que se dedica a atacarlo sin piedad en nombre de otros valores o de otras referencias históricas, como puede ser la Antigüedad. La acumulación de citas sería inacabable e imposible negar que ésta es la línea interpretativa dominante, mayoritaria, que tiene muchísimos, casi infinitos apoyos en los textos y no podríamos decir que le falten *razones* (aunque carezcan -para nosotros- de *toda* la razón).

¿Por qué entonces la interrogación? Por un doble motivo: porque tanto una lectura atenta de sus propias obras, como el acercamiento a muchos autores contemporáneos (sobre todo pensadores del entorno cristiano), abundan en que hay una *segunda lectura* que, sin invalidar la corriente *principal,* la matiza. Una «corriente de fondo», decíamos antes, una difícilmente definible línea de autocontradicción, como señalaba Jaspers, que nos hace concluir que las cosas no son ni mucho menos tan simples. O, al menos, que si Nietzsche es un profundo pensador *contra* el cristianismo, la cantidad de matices, salvedades, diferenciaciones que hace de etapas, personajes y elementos que conforman eso que podríamos llamar la «intrahistoria» del cristianismo, nos debe llevar a pensar con mayor cautela, *retrasando el juicio,* como él mismo recomendaba a menudo. Por eso, podemos estar de acuerdo con Jaspers cuando afirma:

> Lo vemos hacer las más sorprendentes tentativas para conciliar finalmente en una unidad superior lo mismo que había rechazado, lo que pretendía destruir en el ardor del combate. Una vez más, el punto culminante es la forma en que aprueba a Jesús: el César romano con el alma de Cristo[210]
>
> [...]
>
> Su hostilidad al cristianismo en tanto que realidad es inseparable de su adhesión de hecho al cristianismo en tanto que exigencia[211]

[210] Jaspers, *Nietzsche y el cristianismo,* p.97.
[211] *Ibíd.,* p.13.

¿Es el cristianismo una totalidad que pueda ser abarcada por el juicio?

Decía el propio Jaspers:

> Del cristianismo considerado como fenómeno histórico de una enorme importancia, no es posible poseer un conocimiento total. Si semejante conocimiento actúa exteriormente al cristianismo, ignora las fuerzas existenciales que le hacen vivir interiormente, y no puede más que acumular las derivaciones psicológicas, las trasposiciones, los elementos superficiales y aparentes; por otra parte, si procede de lo interior, y el que conoce es entonces un hombre de vida y de fe cristianas, no puede sino tratarse de un conocimiento en el englobante, que retiene ciertos aspectos provisionalmente fijados de algo que se le escapa[212]

Sin duda las objeciones de Jaspers deben ser tenidas en cuenta, ya que señalan la enorme dificultad, o la práctica imposibilidad, de que un juicio o una valoración que se emite sobre una totalidad de dimensiones tan *suprahistóricas* (en el sentido de que engloba enormes y cambiantes periodos de tiempo histórico) tienen para que podamos hablar de una evaluación rigurosa.

Seguramente estamos ante una de las cuestiones que el propio Nietzsche había intuido en su obra: para que el conocimiento sea posible, primero tenemos que «mentir», es decir, «inventar» la realidad a conocer, es decir, se tienen que producir toda una serie de procesos de reducción de la complejidad de lo real a categorías *mensurables* por el hombre[213]. Solo así ha sido posible el conocimiento.

Juzgando desde la exterioridad, como dice Jaspers, es imposible abarcarlo *todo* en su complejidad intrínseca, en cada momento, en cada época, en la pluralidad de las corrientes que lo constituyen. El juicio queda limitado por lo que supone de reducción-simplificación del objeto estudiado.

Si partimos de la propia interioridad de la cosa, en nuestro caso el cristianismo, ¿no resulta imposible pretender una valoración objetiva y rigurosa de algo que nos impregna por completo?

¿Evoluciona Nietzsche en su valoración del cristianismo?

Se trata sin duda de una pregunta comprometida. Establecer una respuesta en el sentido de que no hay más que *un* Nietzsche, siempre ferozmente anticristiano, nos parecería una simplificación de su evolución intelectual, pero sobre todo de su *tono* intelectual. No daría cuenta de las sutiles modificaciones de su postura, de su

---

[212] Jaspers, K., *Nietzsche y el cristianismo,* pp.35-36. Del concepto de «englobante» dice el traductor en la nota a pie de página de la edición en castellano de la obra (Buenos Aires, 1955): *"Esta expresión,* el englobante, *es capital en la filosofía de Jaspers. Jean Wahl la identifica con la trascendencia, y agrega:* Es lo distinto a nosotros, lo que nos encierra en sí. *Jaspers dice: "La fuente de esta verdad, para distinguirla de lo que se presta a ser formulado y objetivado, de lo que es particular y determinado en las formas en que puede presentársenos el ser, lo llamamos el englobante. Este concepto no es, por cierto, familiar, y tanto menos evidente por sí mismo. El englobante puede ser aclarado filosóficamente, pero no objetivamente conocido*" (En *Mi filosofía)".*

[213] A menudo Nietzsche relaciona etimológicamente «hombre», con «medir». El hombre sería "el que mide".

progresiva radicalización hasta alcanzar el paroxismo beligerante de *AC*. Por otro lado, establecer una pluralidad de *Nietzsches* en su análisis del cristianismo nos hace correr el peligro no solo de romper *su* unidad de discurso, sino dar a entender que hubo un Nietzsche amable con el cristianismo en algunos momentos de su pensamiento, lo cual sería también exagerado y equívoco.

Partiremos entonces de esta hipótesis: Nietzsche es prácticamente desde el principio un filósofo «anticristiano». Sin embargo, en él puede apuntarse algo así como una radicalización progresiva en su hostilidad contra el cristianismo. En obras más tempranas, especialmente en *HDH* o *A*, por ejemplo, el cristianismo -aunque frecuentemente zaherido- es considerado como parte de una inevitable evolución, necesaria, de la realización de la autoconciencia del hombre, evidentemente llamada a ser superada por el estadio científico, pero de tan singular importancia en la conformación del alma humana que ha sido *la* religión que ha hecho posible las más altas experiencias éticas y estéticas del hombre y la floración de todo lo que llamamos «alma» o «vida interior»; sentimientos y formas de ser que incluso aún percuten en nosotros, que somos hijos de una época de no creencia:

> Lo mejor de nosotros es tal vez herencia de sentimientos de épocas anteriores, a los que ahora apenas tenemos ya acceso inmediato; el sol ya se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida todavía refulge e ilumina gracias a él, aunque ya no lo veamos[214]

Toda esta matización desaparece en el último Nietzsche, para quien el cristianismo, confrontado cada vez más desde el punto de vista de la «biología» y de la evolución de la vida, solo es presentado bajo rasgos negativos, como hace en tantos y tantos pasajes finales. Ciertamente queda una *nota suelta*, nada despreciable por su importancia, parcialmente a resguardo de su hostilidad: el galileo Jesús.

4. 4. ¿CONFUNDE NIETZSCHE *UN* CRISTIANISMO CON *EL* CRISTIANISMO?

De la misma manera es legítimo preguntarse -como hacen algunos de los pensadores sobre los que se fundamenta este trabajo- si Nietzsche no comete una reducción de la pluralidad de *cristianismos* que conforman y conviven en el seno del desarrollo histórico de esa civilización que llamamos cristiana. Él, que es tan sutil a la hora de advertir diferencias profundas en los orígenes de esta religión y en su heterogeneidad constitutiva acaba, cuando acomete la sistemática delación del cristianismo moral, reduciéndolo a una única expresión y manifestación, sea bajo el concepto general «cristianismo» (en *AC*), sea bajo la fórmula «ideal ascético», especialmente en *GM.*

Ciertamente, Nietzsche aprecia, diferencia y jerarquiza las expresiones institucionales del cristianismo, sobre todo la Iglesia romana (a la que dedicará

[214] *HDH* I, #223.

varios textos casi encomiásticos), y la «reformada» (casi exclusivamente la luterana, a la que juzgará con las más severas descalificaciones, llamándola "*rebelión de los campesinos en el terreno del espíritu*"[215]).

En este sentido, creemos pertinentes las objeciones que hacía Paul Valadier, cuando afirmaba que Nietzsche realmente realizaba una simplificación fundamental del hecho cristiano, al convertir *una*, por importante que fuera, de las corrientes constitutivas del mismo en la definitiva expresión de una fe y una creencia:

> El individuo concreto desde el que se denuncia este ideal único y preeminente [el ideal ascético] parece sacado de una tradición extremadamente estrecha: se trata no solo de la tradición cristiana, sino dentro de ella de *ciertas* tradiciones teológicas y espirituales perfectamente definidas y circunscritas[216]

> Este análisis [el del sacerdote ascético] está marcado, aun cuando no lo dice y parezca que no se aprecia en él, por el sello de *una* tradición cristiana expresa[217]

Aunque en otra dirección, es importante mencionar el análisis de Olegario González de Cardedal a propósito de esta cuestión. Sin duda -viene a afirmar el teólogo avulense- en la tradición cristiana encontramos, esquemáticamente, dos posturas esenciales, la que insiste en la «gracia» (El evangelio de Juan y la Mística, la de Ireneo u Orígenes, la de Santo Tomás y Erasmo, la de Blondel y Rahner) y la que insiste en la moral y el pecado (la de San Pablo, Lutero, Barth y Balthasar)

> que ve al hombre bajo el poder del pecado, incapaz de justicia, retenido por los elementos del mundo, y desde ahí comprende la obra de Dios en Cristo como justificación y expiación, reconciliación y perdón[218]

Nietzsche -continúa Cardedal- se dirigió contra esta dimensión del cristianismo, ignorando la otra:

> No ha querido reconocer esa dimensión tenebrosa y culpable de la existencia humana. Cerrando los ojos a la historia y al ejercicio negativo de la libertad delante de Dios nuestro origen, y delante del prójimo, nuestra medida y meta, ha forzado un retorno a la naturaleza, al gozo y poder de lo primordial instintivo e indiferenciado, al hombre no escindido por la luz de la conciencia y no yugulado por el rayo de la responsabilidad. Por eso reclama a Dionisio y rechaza al Crucificado, en quien se muestra lo que pueden por un lado la violencia del hombre y por otro la condescendencia y el amor de Dios. Nietzsche ha odiado visceralmente a figuras como Pablo, Agustín, Pascal, Lutero que fueron capaces de asomarse a tales abismos, preguntando por sus causas y consecuencias[219]

---

215 *GS,* #358.
216 Valadier, P., "*Nietzsche y la crítica...*", p.259.
217 *Ibíd.,* p.265.
218 González de Cardedal, O., "Dioniso contra el Crucificado.....", p.39.
219 *Ibíd.,* pp.38-39.

4. 5. ¿EXPLICA SU «BIOGRAFÍA» LA ACTITUD DE NIETZSCHE HACIA EL CRISTIANISMO? (EL PROBLEMA DEL MAL Y DEL PRÓJIMO)

Una de las cuestiones más espinosas, que no podemos resolver pero tampoco ignorar, es acercarse a una explicación de las relaciones de Nietzsche con el cristianismo a partir de los puros datos de su biografía. Es un terreno peligroso en el que solo se pueden hacer conjeturas e interpretaciones más o menos *psicológicas*, no respaldables por el apoyo explícito de los textos del filósofo. Por esa razón, muchos intérpretes de su pensamiento han evitado esta forma de acercamiento. Aunque contamos con extensas y detalladas biografías, recordemos la clásica de Curt Paul Janz[220] o la de Werner Ross[221], cualquier opinión no deja de ser una simple especulación.

Siendo esto cierto, la vida de Nietzsche produce siempre la impresión de una existencia envuelta en una soledad extrema; alguien que a pesar de sus relaciones familiares, académicas y personales, llega a expresar *"¡todavía no sé de ningún amigo!";* un ser que comprende que se ha aventurado en terrenos inexplorados del pensamiento, donde nadie puede acompañarlo. Por ello, no es de extrañar que se haya dicho lo siguiente:

> La ausencia más sobrecogedora en el pensamiento de Nietzsche es el *prójimo*[222]

González de Cardedal sigue profundizando en esta interpretación psicológica:

> Habría que intentar entender por qué Nietzsche ha creado un universo en el que no existe el amor, en el que él mismo no es capaz de amar y en el que no logra ser acogido. La existencia de Nietzsche está caracterizada por la simultánea necesidad de amor e incapacidad para amar, por la nostalgia de una plenitud que sacie su soledad a la vez que por la falta de paciencia para recibirla y de humildad para dejarse invadir por ella[223]

En una línea similar al teólogo español se posiciona Martín Buber, al percibir la alarmante ausencia en Nietzsche de reflexión sobre el «semejante»; el inconcebible olvido -salvo que lo expliquemos a partir de su propia personalidad y vida- de la esencia relacional del hombre. ¿Cómo puede vislumbrarse la esencia de la humanidad futura, se le llame superhombre o de cualquier otro modo, en la ignorancia o el olvido del aspecto *social* de la misma? Si

> el hombre que conoce un mundo es el hombre con los hombres. Pero el problema que Nietzsche descuidó, el problema de que existe un ser semejante, con él no hace sino desplazarse desde el plano del ser de una especie al plano del devenir de esa misma especie[224]

---

[220] Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*, 4 vols. Madrid, Alianza Universidad, 1981-1985.
[221] Ross, H., *Nietzsche. El águila angustiada,* Madrid, Paidós, 1994.
[222] Gonzáles de Cardedal, *op. cit.,* p.24.
[223] *Ibíd.,* pp.20-21.
[224] Buber, M., *¿Qué es el hombre?* p.70.

Por otro lado, algunos autores, de manera retrospectivamente incorrecta seguramente, al proyectar sobre la filosofía de Nietzsche las espesas sombras alemanas del siglo XX[225], sí han reflexionado sobre la frivolidad con la que el filósofo aceptaba el «mal» (el sufrimiento) sin más reflexión que tomarlo como parte esencial e inevitable de una existencia afirmativa.

Esto nos permite una digresión que puede asentarse en circunstancias históricas. El «mal» o, digamos, el sufrimiento colectivo masivo que Nietzsche pudo llegar a conocer en su existencia histórica concreta no resiste, ciertamente, comparación con el carácter que toma en el siglo XX. Las circunstancias de la Europa y la Alemania de las décadas de 1860-1890, aunque contengan episodios como la guerra franco-prusiana, la expansión colonial europea, las epidemias esporádicas o la aparición de la cuestión social, circunstancias que Nietzsche conoció y sobre las que reflexionó (el Estado, la democracia, la cuestión judía, el nacionalismo, el socialismo, la política imperial alemana, etc.), no son comparables con la profundidad y gravedad que presentan en el siglo XX. La inverosimilitud de la crueldad de las guerras de este pasado siglo, la cosificación y exterminio de pueblos y razas enteras, explican que el mal haya ascendido en nuestra época a un estatuto «ontológico» del que careció en el siglo XIX, en la época de Nietzsche. Por eso, es comprensible que los filósofos más conscientes del siglo XX hayan tenido que reflexionar sobre el mal con mayúsculas, hayan rastreado sus orígenes tratando de entenderlo en el presente buscando sus semillas en el pasado. Es lo que hizo lúcidamente Albert Camus en sus novelas, dramas y ensayos, singularmente en *El hombre Rebelde*, donde dedica muchas páginas a Nietzsche, a quien, a pesar de su amor por el filósofo, no deja de reprocharle algunas de sus brutales manifestaciones. Es lo que hizo también Hannah Arendt en sus magníficos estudios sobre la «banalidad» del mal y rastreando los orígenes de lo que llamó «totalitarismo»[226].

Entendemos que las circunstancias sociopolíticas en las que se desarrolla la existencia concreta de Nietzsche son determinantes. Al fin y al cabo, él fue quien afirmó que la filosofía se hace desde instancias históricas concretas. Podemos reprocharle la frivolidad de algunas de sus expresiones, pero en absoluto hacerle co-responsable de los horrores del siglo XX, con la dureza con que lo hace René Girard[227], por ejemplo.

---

[225] Nos referimos específicamente a Albert Camus, de quien Valadier (*op. cit,* p.555) afirma lo siguiente: "*A pesar de su evidente simpatía por él* [...] *Camus es incapaz de separar a Nietzsche de la tradición política que le ha atribuido su paternidad, es decir, de leerlo en sí mismo sin identificarlo con una posteridad discutible, porque no tiene en cuenta el concepto de análisis genealógico; esto le conduce a atribuir a los fuertes las actitudes reactivas de los débiles*".

[226] Especialmente en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002; y en *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1999.

[227] "*Nietzsche compartía con muchos intelectuales de su tiempo y del nuestro la pasión por las exageraciones irresponsables. Para su desgracia los filósofos no están solos en el mundo. Los rodean auténticos orates que a veces les juegan la peor de todas las pasadas: los creen a pie juntilla*" (Girard, R., *op. cit.,* pp.221ss).

4. 6. CRÍTICA DEL ANTROPOCENTRISMO CRISTIANO

El cristianismo habría provocado un *desplazamiento* desde el estricto teocentrismo de Jesús (palpable en los cuatro relatos evangélicos) hasta el antropocentrismo de Pablo. El destino histórico del cristianismo habría sido preocuparse más y más cada vez por toda la casuística moral del individuo concreto, lo que habría contribuido -y no poco- al impulso definitivo del individualismo y a la propia emancipación de la creencia. Curiosamente -pese al tópico que sigue afirmando que Nietzsche es un *apóstol* de la *individualidad*- como veremos, el individualismo que ha emergido triunfante en el hombre desde el siglo XIX es un serio obstáculo, y no una ayuda, al propósito nietzscheano de una transvaloración de todos los valores.

Tal antropocentrismo tendría su raíz en Pablo. Es en el apóstol (tomado como paradigma y, cometiendo con ello el filósofo una reducción simplificadora de la complejidad histórica del asunto), en quien Nietzsche

> concentra la crítica esencial que dirige al cristianismo: *su tendencia a hacer del hombre la realidad central y a ordenar a él, como a su sentido, a la misma realidad divina.* Es decir, haber enfermado al hombre al obsesionarlo consigo mismo[228]

Toda la economía del pecado y de la gracia, dirigida principalmente sobre los méritos y deméritos del hombre, conforma una teología

> ordenada totalmente a la salvación del hombre pecador, hasta el punto de hacer de él la realidad central en función de la cual se concibe a Dios mismo[229]

Pero el eminente pensador francés quiere recordarle a Nietzsche su descuido de esa *otra* tradición cristiana que no se obsesiona con el hombre, sino que pone el acento en Dios. Sería llamativo entonces el silencio de Nietzsche sobre el apóstol Juan. Si los sinópticos remiten el Reino a una proximidad casi inmanente y nos muestran a un Jesús que cura los males de la carne antes que los pecados del espíritu, el cuarto Evangelio no se obsesiona tanto con el mediador, el «proclamador» cuanto que remite al «proclamado», a Dios mismo[230].

Efectivamente, solo hay que volver la mirada a los sinópticos, para percibir (como Nietzsche comenta a menudo en sus últimos cuadernos póstumos) la continua exhortación de Jesús al olvido de uno mismo y a la remisión confiada al Padre[231], único *juez* para la conducta humana. Todo lo contrario del exquisito «cuidado de sí», del «conócete a ti mismo» que se va imponiendo, como nos contaba Foucault[232], desde la Grecia helenística y que, especialmente con el estoicismo, pasará a la moralidad cristiana, donde Nietzsche lo percibe en el seno del ideal ascético.

---

[228] Valadier, *op. cit.*, p.559.
[229] *Ibíd.*
[230] No es ésta, sin embargo, la opinión de Laura Laiseca, quien cree que *Zaratustra* tiene constantemente presente las imágenes del evangelio de Juan (Laiseca, L., *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001).
[231] Mt 10, 39; Lc 17, 33.
[232] Foucault, M., *Tecnologías del Yo y otros textos afines,* Barcelona, Paidós, 2000.

Por último -como vamos a ver a continuación- esa reducción cristiana de la vida espiritual al ámbito de lo íntimo y particular (las pasiones, las culpas, el pecado...), está profundamente relacionada con la posibilidad, materializada históricamente para Nietzsche, de que el cristianismo haya devenido esencialmente una «moral».

4. 7. ¿ES EL CRISTIANISMO ÚNICAMENTE ATACADO COMO *MORAL?* (LAS RELACIONES ENTRE ÉTICA Y RELIGIÓN)

Clarificación de los conceptos

Por parte de algunos pensadores destacados se ha mantenido la tesis -que compartimos- de que el verdadero combate de Nietzsche contra el cristianismo se libra sobre todo en el ámbito de la moral y no tanto en el de la religión. Manifestada en su máxima radicalidad esta idea viene a decir que ha sido la hiper-moralización de la religión cristiana la que ha abocado a ésta a una crisis aparentemente sin remedio[233].

Pero sería conveniente para esclarecer esta postura aclarar conceptualmente los dos ámbitos, de modo que sepamos a qué nos referimos con los términos «moral» y «religión». Podemos seguir la nítida distinción que realiza Martin Buber en su obra *Eclipse de Dios*[234]:

> Solo encontramos lo ético en toda su pureza allí donde la persona humana se confronta con su propia potencialidad y dentro de ella distingue y decide, sin preguntar a nadie, lo que aquí y ahora, en su propia situación, es justo o injusto[235]

En relación con la religión:

> Por religioso, en sentido estricto, entendemos la relación de la persona humana con el Absoluto en tanto en cuanto la persona, como un todo, entabla esta relación y permanece en ella. Tal cosa presupone la existencia de un ser que, aunque ilimitado e incondicionado en sí mismo, permite que existan fuera de él otros seres limitados y condicionados. Incluso les permite entablar con él una relación que parece que solo puede existir entre seres limitados y condicionados[236]

Siguiendo la exposición de Buber, ambas esferas gozan de completa autonomía:

> La esencia de la relación entre lo ético y lo religioso no se puede determinar comparando entre sí las doctrinas éticas y las religiosas. Hay que penetrar, más bien, en las dos esferas en las que se condensan en una situación personal concreta. Se trata, por un lado, de la decisión moral fáctica del individuo, y por otro, de su relación fáctica con el Absoluto[237]

---

233 Valadier, *op. cit.*, 3ª Parte, cap.VII: *«Eutanasia del cristianismo y nueva aurora».*

234 Buber, M., *Eclipse de Dios, Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía,* Sígueme, Salamanca, 2003.

235 *Ibid.*, p.121.

236 *Ibíd.,* p.122.

237 *Ibid.,* p.123

Por tanto, una vez establecidas las diferencias entre ética y religión, el proceso que se trata de contemplar consiste en entender cómo un fenómeno, el cristianismo, que nace como «religión», naturalmente no exenta de principios éticos (pero cuya fuente es un Absoluto), se va hiper-moralizando hasta desdibujar su especificidad religiosa para emerger, a partir de la modernidad (y singularmente en Kant) como pura moralización, hasta el punto de que este filósofo puede llegar a afirmar que Dios es *"solo una relación moral en mí"*[238]

El proceso de moralización

De todos modos, este proceso de moralización del cristianismo no es específico de la Modernidad. Aunque culmina en ella, en realidad se inicia en sus mismos orígenes. Nietzsche lo enuncia con total claridad -como veremos al hablar de Jesús y Pablo- al comentar cómo con el apóstol de los gentiles toda la casuística *farisea* es reintroducida en la Buena Nueva, cuando ésta era esencialmente la superación de toda moral.

El propio Martin Buber nos proporciona una exégesis de las causas que llevan a que el cristianismo se convierta en una religión de moralidad «individual». Por una parte, entiende que en todas las religiones se da una pugna -históricamente reiterada- entre su carácter puramente *religioso* inicial y su contaminación por estructuras externas:

> Si observamos el desarrollo histórico de cualquiera de las religiones históricas, veremos que en distintas épocas y fases reaparece una lucha interior que permanece siendo esencialmente idéntica. Es la lucha del elemento religioso contra lo no religioso que presiona desde todas partes: metafísica, gnosis, magia, política, etc. [...] Para proteger su autenticidad el elemento religioso tiene que luchar contra la autonomía de este conglomerado así surgido, que busca independizarse de la vida religiosa de la persona. Esta lucha se realiza en la protesta profética, en la rebelión de la herejía, en el desmontaje realizado por las reformas y en la voluntad de llevar a cabo una refundación[239]

En la misma línea en que Nietzsche había afirmado:

> Se han hecho amos del cristianismo: el judaísmo (Pablo), el platonismo (Agustín), los cultos de los misterios (doctrina de la redención, símbolo de la «cruz»), el ascetismo (-hostilidad frente a la «naturaleza», la «razón», los «sentidos»,-) Oriente[240]

Jesús representa una estructura ético-religiosa que, aunque mantiene un concepto fluido y hasta *sentimental* de Dios, no descarta el hecho fundamental de toda religión: la re-ligación con un ser absoluto, el diálogo y *abandono* en él. Las *impurezas* que Nietzsche llama «metafísica», «gnosis», etc., se introducen en el

---

[238] Kant, E., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia moral a la física. Opus postumum*, Tecnos, Madrid, 1983 (citado en Buber, *Eclipse de Dios,* p.79).
[239] Buber, *op. cit.,* pp. 64-65.
[240] *FP* IV, 11 [364] p.471.

cristianismo desde el principio y lo conquistan, a su juicio, definitivamente, al menos hasta nuestra época, cuando puede resultar posible *mirar* de otro modo.

Sin embargo, los supuestos retornos a la pureza originaria de la religión cristiana son poco apreciados por Nietzsche, y el aparentemente más fecundo de todos inicialmente, la Reforma alemana, es mirado con profunda antipatía, como reinstauración del resentimiento frente a una Roma papal que estaba superando, precisamente, las «impurezas» del cristianismo[241].

Además, se dan circunstancias históricas, culturales y psicológicas en el cristianismo primitivo que facilitan que esta religión se cargue de moralidad *individual* (que situaciones posteriores como la Reforma luterana no harán sino reforzar). Buber lo expresa comentando que, mientras la religión judía se dirige a un «pueblo» al que pretende hacer «santo», la religión cristiana va a dirigirse preferentemente al «individuo»:

> Lo que constituía en Israel el núcleo de la enseñanza profética era la tarea que hay que realizar en la vida, que hay que cumplir según la plena intención de la fe; y la intención de la fe era el acto más íntimo del hombre. Los profetas se opusieron a las obras rituales carentes de la intención de la fe. Sus sucesores en tiempos de Jesús lucharon también contra las obras morales vacías de la intención de la fe; a ellos pertenecían los grandes maestros fariseos e incluso el propio Jesús. San Pablo y la teología paulina depreciaron las obras en beneficio de la fe y dejaron sin desarrollar la exigencia vinculante de la intención de la fe y de la intención de las obras de la fe, que es la exigencia de los que anuncian lo que agrada a Dios, desde los primeros profetas de la Escritura hasta el Sermón de la Montaña. Pero desde Agustín hasta los Reformadores se era más proclive a entender la fe como don de Dios[242]

La plena «moralización» del cristianismo

Valadier nos proporciona otra explicación complementaria del proceso de absorción de la religión por la moral en el cristianismo. Una interpretación muy pegada a la línea abierta por Nietzsche en *GM*, de la que nos ocuparemos más adelante, pero que puede resumirse así: la autonomía creciente que el ideal ascético ha proporcionado al hombre, haciéndolo plenamente responsable de sus actos, de sus pecados, culpas y sufrimientos, ha ido abriendo la puerta a una explicación *psicológica* por la que el individuo es el único *actor* responsable de su suerte y, en consecuencia, Dios deja de ser la explicación necesaria, deja de ser *necesario* (hasta el punto de que -como dijimos- Kant acabe identificando a Dios con la moralidad).

El cristianismo llega al siglo XIX prácticamente solo como «moral», y sus aspectos morales van a terminar, al hacerse puramente autónomos y no necesitar ya de la religión, devorando al cristianismo como fenómeno religioso.

[241] Nietzsche, *AC,* #61.
[242] Buber, *op. cit.,* p.132.

Nietzsche observa a los hombres de su tiempo, especialmente a los hombres más formados, y los ve "*descristianizados interiormente*"(*A*). La religión parece quedar reducida a ritos externos, en tanto la creencia interior es un "*suave moralismo*", un humanitarismo providencialista. Los grandes temas *fuertes* de la religión cristiana: «Dios», «Libertad», «Inmortalidad», etc., sobreviven mucho menos que sus «reglas prácticas». Valadier lo ve claramente como el fracaso del intento kantiano: moralizar hasta el extremo la religión, de modo que se pueda ser *moral* incluso sin ser *religioso*.

En cierto modo, Nietzsche critica ese desvaído humanitarismo y suspira por el cristianismo *fuerte* de un Pascal (o de un Unamuno, podríamos decir aquí), con sus autoculpabilizaciones, sus angustias por la salvación, mucho más *paulinas:*

> Un cristianismo destinado ante todo a calmar los nervios enfermos *ya no tiene necesidad* de ese espantoso desenlace, el 'Dios puesto en la cruz' (Nietzsche). La moral acaba absorbiendo a la religión: el hombre queda frente a sí mismo, no ya bajo la forma relativamente viril del ideal ascético, sino bajo la del sentimentalismo inconsistente. Mitigado, el moralismo se confunde con el hedonismo, es decir, con la búsqueda de sí mismo en el placer, signo manifiesto de decadencia[243]

Como vemos, el alejamiento del viejo concepto de religión es máximo. Y con Kant, una buena parte del pensamiento moderno insiste en esa identificación de Dios con la moral[244]. Tal es el caso de H. Cohen, discípulo de Kant, al que Buber dedica un análisis. Como dice éste, se trata siempre de una tarea «racionalizadora»: identificar "*algo aún sin clarificar*" (Dios), con algo ya "*comprendido y ordenado*", la moralidad. Nietzsche (en la interpretación de Valadier) ve en este proceso el principio que lleva a la autodestrucción del cristianismo, mientras que en Jesús no existe tal identificación de Dios con la moralidad, como muestra la parábola del salario de los viñadores (Mt. 20). La moralidad exigiría un pago desigual por un trabajo desigual, pero aquí no se predica la «Justicia» sino la «Gracia».

Por último, es de notar que la propia teología católica, como en el caso del español González de Cardedal, nada sospechoso de pretender la erradicación de la dimensión moral de la doctrina cristiana, ha sido también consciente de este proceso de colonización de la religión por la moral, o por ciertas formas de moralidad invasivas. Así se expresa Cardedal en un artículo al que ya hemos hecho referencia:

> Nietzsche rechazaba lo que él llama "un Dios moral". Quizá estemos aquí ante una de las canteras más ricas del pensamiento de Nietzsche. Él ha querido diferenciar primero y separar después Dios y la moral. Y con toda razón ha desenmascarado una cierta tradición occidental que ha antepuesto la moral a Dios, haciendo de éste el presupuesto o el legitimador, recompensador y ratificador de una moral que en el *fondo funcionaba con plena autonomía* derivada de factores sociales, psicológicos o políticos. *Dios quedaba así enclavado y*

[243] Valadier, *op. cit.*, p.441.

[244] Kant dice: "*Dios no es un ser fuera de mí, sino meramente un pensamiento en mí"; "solo una relación moral en mí"*; su discípulo Cohen afirma: "*El amor a Dios es por consiguiente el conocimiento de la moralidad"* (*El amor a la religión*) o "*El amor del hombre a Dios es el amor al ideal moral"* (*La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*). Citas extraídas de Buber, M., *Eclipse de Dios,* especialmente pp.78-88.

esclavizado por la moral. Los hombres reaccionaron contra Dios cuando se tenían que rebelar contra esa moral[245]

Por eso su conclusión no puede ser más *nietzscheana*:

Todas las retóricas que han vilipendiado la creación para engrandecer la obra divina son anticristianas[246]

4. 8. EL CRISTIANISMO COMO MOVIMIENTO PROTECTOR DEL NIHILISMO

La ambivalencia valorativa de Nietzsche hacia el cristianismo puede llegar a ser completamente desorientadora. Un texto póstumo de éste que, por su importancia, llamó poderosamente la atención de Mauricio Montinari y del teólogo protestante Wolfgang Pannenberg, dice:

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis cristiana de la moral?

1) Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y el desaparecer.

2) Servía a los abogados de Dios, en tanto que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal, el carácter de perfección -incluida aquella famosa «Libertad»-, el mal se mostraba lleno de *sentido*.

3) Aplicaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le proporcionaba incluso, de esta forma, un conocimiento adecuado de lo más importante.

4) Impedía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del Conocimiento: era un *medio*.

En suma: la moral era el gran *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico[247]

De lo que el teólogo alemán extraía la siguiente reflexión:

¿No será que la propia filosofía de Nietzsche no es nihilista, al menos en cuanto que se esfuerza en prever las destructivas consecuencias de la muerte de Dios y así «vencer» su sombra?[248]

La moral cristiana ha protegido al hombre del nihilismo en tres sentidos. En primer lugar, atribuyendo "al hombre un valor absoluto"; en segundo lugar, reconociendo perfección al mundo; por último, asignando al hombre el conocimiento de valores absolutos. De este modo, la moral cristiana ha impedido "que el hombre se despreciara a sí mismo, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocimiento», y ésta es la forma en que fue «el gran antídoto contra el nihilismo práctico y teórico". Pero el compromiso con la sinceridad anejo a esta moral ha terminado finalmente por destruir su mismo fundamento, es decir, la fe en Dios.

[245] González de cardedal, *op. cit.,* pp.31-32.
[246] *Ibíd.,* p.36.
[247] *VP,* Libro I, «El nihilismo europeo», p.33.
[248] Pannenberg, W., *op. cit.,* p.358

Textos como el citado resumen ejemplarmente el recorrido histórico del cristianismo que el Nietzsche más templado, y no el furibundo guerrillero de *AC,* afirma repetidas veces en su obra y en buena parte de sus materiales póstumos. Una historia del cristianismo que no deja de ser una interpretación entera de la existencia humana que podríamos expresar provisionalmente así: la historia del hombre es la historia de una separación violenta y traumática de su pasado animal. En este sentido es un *proceso* en marcha, aún vivimos en un estadio intermedio de lo que habrá de venir: el hombre es "*una cuerda tendida entre el animal y el superhombre*", decía Zaratustra[249].

La historia de esa humanidad, emergente del estado de naturaleza, es una historia de fidelidad (relativa) a la vida y a la existencia, entendidas como *voluntad de poder*; una fidelidad y agradecimiento expresados en la vida mítico-religiosa. Grecia representa en su más lograda expresión -mientras permaneció fiel al ideal *trágico* materializado en las festividades de Dioniso y en la Tragedia ática- esa vinculación a la inmanencia y a la Tierra, como expresa una parte de la filosofía presocrática. En algún momento, sin embargo, esa orientación se trunca en favor de la fidelidad al pensamiento «racional», el rechazo del mundo fenoménico y el abrazo del mundo seguro de las «Ideas», de la abstracción y por la elevación de lo «suprasensible» a la categoría de entidad superior al mundo «sensible». Ése es el giro y la solución socrático-platónica y el final de la concepción trágica.

La pregunta eterna de Nietzsche siempre será: ¿por qué el hombre prefirió esa solución? ¿Qué le ha ocurrido al animal humano para que rechace el mundo de la contingencia en favor de un mundo puramente «inventado»? En lenguaje cristiano: ¿qué explica tal absoluta necesidad de «salvación»?

Aquella inversión de los valores, que a veces llamará «platonismo»*,* será heredada históricamente por el cristianismo. Ajeno a las peculiaridades de su fundador, Jesús de Nazaret, que hacen de él un caso singular y aislado, y por obra fundamentalmente de la doctrina paulina, el cristianismo tendrá que hacerse cargo de la vieja herencia platónica, negadora de la vida real y del cambio y, en la forma de «ideal ascético»*,* profundizará el nihilismo, a la vez que mantendrá la cohesión de la existencia humana durante milenios. Esta forma reactiva y nihilista de existencia que encarna el cristianismo es, a pesar de todo, manifestación, también, de la voluntad de poder.

Pero el destino del cristianismo será perecer por su propia mano, por sus propias contradicciones intrínsecas, consecuencia de su desplazamiento desde una posición cardinalmente religiosa hasta una mera moralidad que puede subsistir de forma autónoma, incluso dentro de un marco general de ateísmo. Esa crisis de conversión de una religión en una moral, que hace al hombre plenamente autónomo, toma en la Modernidad su forma más acabada con el imperativo moral kantiano. Tal crisis -de la que aún no hemos salido- es bautizada por Nietzsche con la expresión dramática: «muerte de Dios».

---

[249] *AHZ*, Prólogo, #4.

Este terrible acontecimiento brinda al hombre dos alternativas: su definitivo hundimiento en el nihilismo reactivo que le ha convertido en un animal de rebaño y a la sociedad en una lenta forma de autoejecución[250]; o bien, tomar definitivamente a su cargo una transformación de todos los valores, una devolución a la existencia de su inocencia y al devenir de su plena «irresponsabilidad»:

> La grandeza de este acto [la muerte de Dios], ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue nunca historia alguna[251]

Esa humanidad liberada por fin de las cadenas de la metafísica y de la creencia en supramundos y que acepta la realidad, el sufrimiento y sus aristas con la pura inocencia del niño, es denominada por Nietzsche con el término de «superhombre». No niega al cristianismo la posibilidad de atravesar esas fases y de sobrevivir, evidentemente como una forma de afrontar la existencia que haya recuperado el espíritu original de Jesús de Nazaret.

4. 9. LA DESTRUCCIÓN DEL DOGMA POR LA MORAL ABRE UN FUTURO DE INCERTIDUMBRE

La destrucción del cristianismo es fundamentalmente obra suya. Aquellos pensadores de su tiempo que consideraron, equivocadamente, la religión únicamente como una alienación de la conciencia, difirieron profundamente de Nietzsche en este punto. Para éste, la religión no es fundamentalmente una imposición externa, una dictadura de las conciencias por los sacerdotes, sino sobre todo una interiorización y una profundización personal que estuvo en el origen de la emergencia de una humanidad «racional». Y es también -una vez constituida en su expresión cristiana- la responsable de provocar progresivamente en el hombre un agudo sentido autocrítico que lo fue *haciendo*, individualizando y afinando, hasta situarlo en condiciones de examinar y desprenderse de aquella misma fe que lo constituyó.

Por eso, la religión cristiana, al ser poco a poco transformada en un acontecimiento moral cada vez en mayor medida y cada vez menos en una religión, va a terminar -como ya avanzamos- carcomida por su propio autoanálisis.

Paul Valadier explica este proceso recurriendo, por una parte, al muy nietzscheano argumento de la voluntad de poder, a lo que él llama una "ley necesaria de la vida", ley que implica la autosuperación de todo lo vivo por sí mismo. Ley inexorable que hace que todo tienda no meramente a conservarse, sino a *vencerse* a sí mismo, como ya mostró Nietzsche en sus ataques a los evolucionistas de su época.

---

[250] *"Estado, lugar donde al lento suicidio de todos -se llama «la vida»"* (*AHZ,* Libro I, «Del nuevo ídolo»).

[251] *GS,* Libro III, #125: «El loco».

La otra expresión que explica la autosupresión del cristianismo tiene por nombre el «principio de veracidad», que fue inculcado en el hombre fundamentalmente por siglos de prédica y confesión sacerdotales. En tanto el sacerdote hizo buscar al individuo sufriente dentro de sí, y no en exterioridad alguna, la responsabilidad de sus pecados y sufrimientos –como explicará Nietzsche en *GM*–, consiguiendo que el mismo «pecador» se autoatribuyera el origen de su pesar, se fue gestando, inconscientemente, lo que Valadier llama un "*contramovimiento religioso*"[252]. El resultado de siglos de insistir en esta línea fue el que nunca hubiera deseado su inductor:

> La ascesis sacerdotal no es solo inmoral, sino que pone los gérmenes de una actitud antirreligiosa, puesto que tiende a hacer confesar al culpable la responsabilidad humana de gestos o actos atribuidos a Dios por la religión. La tesis de la «libertad de la voluntad», necesaria para la influencia sacerdotal sobre la humanidad, tiene como corolario oculto la tesis de una suficiencia humana, fuente del ateísmo[253]

No se trata de una cuestión de capricho o de mera *modernidad* situarse ante el cristianismo con este diagnóstico; sencillamente, la vitalidad de una religión, como la que impulsó Pablo, la capacidad del cristianismo para conectar con las necesidades espirituales de tantos seres durante tantos siglos, no ha podido permanecer inalterable. Lo que tuvo vigor y sentido mientras educaba a Europa y al hombre europeo en siglos oscuros, sencillamente hoy ya no sirve. No por orgullo, ni solo por los progresos del conocimiento, sino por la profunda transformación que el cristianismo ha producido en la conciencia occidental. Ello hace que –para Nietzsche– la no aceptación del cristianismo en su tiempo sea una cuestión de estricta moralidad, de honradez intelectual consigo mismo:

> Nosotros ya no somos cristianos, hemos superado el cristianismo, porque hemos vivido no demasiado lejos de él y sí demasiado cerca, pero sobre todo porque es de él de donde hemos salido; nuestra piedad más severa y más delicada a la vez nos *impide* hoy seguir siendo cristianos[254]

4. 10. EL JUEGO DE OPUESTOS: DIONISOS, JESÚS, EL CRUCIFICADO, ¿ROMPE LA ASPIRACIÓN NIETZSCHEANA A LA UNIDAD?

Que no podemos cometer el error de confundir a Jesús con «El Crucificado» es algo que ya nos había advertido hace mucho tiempo Paul Valadier[255] y, más recientemente, Elvira Burgos Díaz[256]. De la misma manera que los límites de lo que

---

[252] "*La moralidad debe ser la «causa prima» y no ya la divinidad*" (Valadier, *op. cit.*, p.233).
[253] *Ibíd.*
[254] Inédito de 1885-1886.
[255] "*Si Buda y el Crucificado son las dos variantes de la religión nihilista, no se debe olvidar que el «Crucificado» no es Jesús*", Valadier, *op. cit.* p.407
[256] Burgos Díaz, E., "Jesús y «El Crucificado» en la filosofía de Nietzsche", Revista de Filosofía, 1993, nº 6, pp.79-87.

Nietzsche quiere decir con la palabra «Dioniso» son ciertamente imprecisos y discutibles, tampoco se presenta fácil dilucidar los rasgos estrictos de oposición entre lo que significa «Jesús» y la referencia a «El Crucificado». En una primera aproximación -de acuerdo con las impresiones de Burgos Díaz-, Jesús representa para Nietzsche ese "*único cristiano que murió en la cruz*" *(AC)*, al que el filósofo toma como antítesis de todo lo que después va a ser llamado «cristiano». Parece claro, entonces, que «El Crucificado» es identificable con el «Cristo» interpretado por Pablo y sus seguidores, es decir, siguiendo el relato clásico, la víctima expiatoria facilitada por Dios para la redención de un género humano incapaz de redimirse por el mero cumplimiento de la Ley. «El Crucificado» significa la posibilidad de salvación eterna en una vida eterna. Es la formulación resumida de la deriva final del cristianismo cuando incorporó todos los heteróclitos elementos provenientes del judaísmo, del helenismo y de las religiones de misterios que lo conformarían para el futuro.

Pero, debemos preguntarnos: ¿por qué esta oposición radical en un filósofo que nos había advertido contra la «mentira» de todo pensar basado en oposiciones?[257] ¿Por qué ese caudal de *tacto* del Nietzsche *intermedio* se dilapida por el último Nietzsche, que solo entiende el combate entre *enemigos* irreconciliables: valores «aristocráticos» contra valores «cristianos»; *Dioniso* contra *El Crucificado*? ¿Cuál es el motivo de esa posición última por la que nos obliga a tomar partido? ¿Nos obliga en realidad a tomarlo?

La estructura de pensar a base de oposiciones, absolutamente común en la historia de la filosofía occidental, y también propia de los grandes *iconoclastas* del XIX, no está ausente en Nietzsche en sus etapas inicial y final. Si recordamos, también la re-construcción del pensamiento griego se moldea a base de la pareja de dioses Apolo-Dioniso[258]. Como es sabido, uno de los méritos del Nietzsche filólogo fue traer al ámbito de la discusión científica esa parte de lo «irracional» griego, habitualmente descuidado en la explicación canónica de una cultura considerada representativa de los valores de la medida y el equilibrio. Por tanto, a la pareja final Dioniso-Crucificado, correspondió inicialmente la pareja complementaria y no excluyente Apolo-Dioniso (y también la de Dioniso-Sócrates). Ambas potencias conformaban la explicación del alma griega, pero era fácil deducir de ellas una interpretación de la existencia humana en general, en términos de tensión racionalidad-irracionalidad, razón-instinto, conciencia-inconsciencia, etc. Siempre sin perder de vista que el esfuerzo último e íntimo del hombre procedía de un insaciable deseo de recuperar la unidad primigenia de lo existente, rota con el nacimiento de la conciencia de individualidad o lo que el mismo Nietzsche llamaba *principium individuationis.* Todo el esfuerzo de lo dionisíaco se resumía en devolver al ser humano a esa situación inicial.

---

[257] *"La imprecisa observación general ve en todas partes en la naturaleza contrarios (como, p. ej., «cálido y frío») donde no hay contrarios, sino diferencias de grado. Este mal hábito nos ha inducido a querer también entender y descomponer la naturaleza interior, el mundo ético-espiritual, según tales contrarios. Una indecible cantidad de dolor, arrogancia, dureza, extrañamiento, enfriamiento ha venido a incorporarse al sentimiento humano por el hecho de haber creído ver contrarios en lugar de transiciones",* en *HDH* II, 2ª Parte: *El caminante y su sombra,* #67: «Hábito de contrarios».

[258] Nietzsche, *NT,* Madrid, Alianza, 3ª edición, 1978.

No deberíamos perder de vista que esa inicial pulsión de unidad del Nietzsche de *NT*, aunque parece perderse en el dédalo de transformaciones y de oposiciones que se suceden en sus obras posteriores, y adquiere su máximo alejamiento en esos opuestos irreconciliables que vemos en *AC*; esa pulsión, decimos, está realmente siempre en el horizonte de la aspiración nietzscheana y, como tal, solo puede consistir en una última absolución y reintegración de los opuestos, como acertadamente vio Paul Valadier:

> Las últimas cartas [de Nietzsche] hablan de una identificación con muchos personajes de la historia, y no solamente con Dioniso. Esta identificación es expuesta como el término del movimiento de metamorfosis de sí mismo, explícita y dolorosamente perseguido por el individuo Nietzsche. Podemos recoger aquí la interpretación, llena de comprensión, que de ella da G. Morel:
>
> *«¿En qué sentido, por tanto, hay que entender que Nietzsche es en el fondo todos los hombres de la historia? En su aspecto afirmativo, esta idea reitera que el individuo no llega a ser verdaderamente él mismo sino por la pérdida de su identidad determinada y de su paso por entre alteridades siempre cambiantes. Solo así la eternidad puede llegar a ser vida: por la metamorfosis de un rostro en los rostros más diferentes. Es este movimiento en lo que consiste la verdadera identidad... Movimiento que pasa del criminal a Dioniso; Nietzsche tiende a participar en todo lo que había de justo en las figuras desfiguradas: es también Jesús y Pablo en este sentido»*[259]

Esta aspiración más o menos consciente a la unidad del «ser» y el «pensar» en Nietzsche ha sido intuida y explicada de muchas maneras y por muchos autores. Quien, para nosotros, expresa con mayor profundidad la clave interpretativa de tal anhelo nietzscheano es el teólogo católico Bernhard Welte, cuando establecía una comparación pertinente entre la difusa aspiración nietzscheana a una reconciliación final en un todo, a través de las equívocas imágenes del superhombre, el eterno retorno o la inocencia del ser, con la más genuina de las aspiraciones del ser humano, lo que Welte llamaba «voluntad existencial»:

> La importancia de Nietzsche en el sentido de una inteligencia cristiana está en haber descubierto la tendencia que vive en la raíz de la humanidad a su salvación suprema[260]

[259] Valadier, *op. cit*, pp.537-538. [Cita de G. Morel, *Nietzsche,* tomo III, pp.327-328, Paris, 1971].

[260] Welte, B., *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo,* Madrid, Taurus, 1962, p.64. Trataremos ampliamente sobre este autor en la 2ª Parte.

CAPÍTULO 5
JESÚS DE NAZARET



Proponer la vida *como centro de la* realidad *implica ya una afirmación axiológica –una creencia como querencia– cuyos máximos exponentes son Jesús de Nazaret y Nietzsche*

Andrés Ortíz Osés

Jesús de Nazaret constituye una figura de notable presencia en la obra de Nietzsche, aunque, ciertamente, aparece de una manera irregular en su obra. La relación de citas, alusiones, «parábolas», así como la continua utilización literal o parafraseada de pasajes evangélicos son tan frecuentes que desde luego denotan una arraigada y profunda formación cristiana en el filósofo de Röcken[261]. A nadie escapa tampoco que su reflexión sobre los orígenes y fundamentos del cristianismo, y en concreto sobre su «fundador» Jesús, se realiza de una manera más sistemática y decidida en la parte final de su producción intelectual, sobre todo en *AC* y en esos cuadernos preparatorios, por fin editados en castellano de una manera completa, cronológica y con excelentes estudios introductorios[262]. Su carácter de «taller» de trabajo da a estos fragmentos póstumos una importancia singular para observar cómo Nietzsche va *construyendo* al personaje «Jesús». Todo ello, naturalmente, sin descuidar todos los textos que se refieren a él en obras anteriores.

---

[261] Nada más iniciarse *GM*, Prólogo I, por ejemplo, Nietzsche cita a Mt 6, 19-23: *"Con razón se ha dicho, «donde está vuestro tesoro está vuestro corazón»"*.

[262] Nos referimos, naturalmente, a los *Fragmentos Póstumos* en 4 volúmenes, Madrid, Tecnos.

Este capítulo y el siguiente, lo planteamos a partir de la oposición-confrontación de Jesús de Nazaret con Pablo de Tarso. Aclaremos por qué este método nos parece adecuado. La evaluación final que Nietzsche hace del cristianismo -sobre todo en los textos tardíos que hemos mencionado (pero que no es desmentida en absoluto por las obras más tempranas)- presenta una estructura construida por contrastes: por un lado, Jesús representa la «pureza» de un cristianismo auténtico, único y original que muere en la cruz; por otra parte, Pablo parece resumir para Nietzsche todo lo que en el cristianismo es desviación, perversión y adulteración de la intención verdadera de Jesús.

Bajo esa luz, exenta de matices, transcurre la explicación última de Nietzsche sobre el cristianismo. A ello, naturalmente, habrá que unir todo aquello que en el transcurso de la era cristiana son avatares históricos de gran importancia y repercusión, algunos de los cuales serán objeto de su pensamiento con mayor o menor recurrencia (la caída de Roma por «culpa» cristiana, el Renacimiento, la Reforma luterana, etc.), y de los que nos ocuparemos en posteriores capítulos.

5. 1. EL PROBLEMA «HISTÓRICO» JESÚS

Entre las razones que se han esgrimido para tratar de comprender la importancia de Jesús en el pensamiento de Nietzsche se han mencionado las siguientes:

- Jesús le habría servido como punta de lanza contra el cristianismo «histórico». Nietzsche lo separa del *corpus* global (histórico-moral) del cristianismo. Lo consideró un fenómeno único, aislado, malinterpretado por los suyos desde el principio, manipulado hasta en el sentido de su muerte en la cruz. Y lo distancia -y exculpa, podríamos decir- del curso que tomará el cristianismo en la historia. Considera a Jesús ajeno a las nociones morales características de esta religión, libre del concepto de «resentimiento» y extraño a lo que considera propio del despliegue cristiano en la historia.

- El «Jesús» de Nietzsche es en buena parte fruto de su tiempo: de los conocimientos bíblicos a su alcance, del tipo de teología y del modelo cristológico imperante. Pero, con todos estos materiales, Nietzsche es capaz de dibujar una figura enormemente vivaz, aunque -como veremos más adelante- excesivamente unidireccional e incompleta.

- Jesús es una referencia en sí mismo que quizá nos ayuda a comprender la propia personalidad de Nietzsche. Ésta era la línea que apuntaban Karl Jaspers y Andrés Ortíz Osés, entre otros.

Debemos tener en cuenta que la forma en la que el lector de hoy -tras décadas de depuración crítica de los textos evangélicos- puede obtener una imagen de Jesús resulta diferente a la que el ciudadano de la época de Nietzsche podía recibir, más allá de lo que se predicaba en los púlpitos de toda Europa. Durante el

siglo XX, y a partir de los estudios de Bultmann, los avances en el conocimiento de la época de Jesús, de las diferentes corrientes actuantes en el judaísmo, añadido a los descubrimientos documentales que se producen a partir de los años cuarenta, la imagen de Jesús ha sido profundamente rediseñada e incluso concebida de las maneras más divergentes (¿excesivo?) en el seno de las propias «iglesias» cristianas. Los avances producidos para ir deslindando el llamado «Jesús de la Historia» del «Cristo de la fe» han sido muy importantes, a pesar de la extrema complejidad de tales cuestiones. Numerosos avances se han producido a partir de investigadores creyentes (católicos y protestantes) y no creyentes, e incluso dentro de la producción científica hebrea.

Una parte de la producción bibliográfica reciente incide en una interpretación de Jesús como un profeta ligado profundamente a la tradición judía. Esta concepción, con muchos matices, afirma el pleno judaísmo de Jesús y la dirección básica de su mensaje a un marco estrictamente judío (aunque contuviera elementos universalizantes). En líneas generales, considera que todos los elementos *no-judíos* de Jesús son obra de la iglesia cristiana posterior, especialmente a partir de que el grupo de discípulos de Jerusalén resultó dispersado y se impusiera la visión ecuménica de los seguidores de Pablo de Tarso.[263]

Naturalmente hay que mencionar la visión «tradicional» de la iglesia, aunque en la actualidad resulte difícil concebir tal visión como unitaria, debido a las vicisitudes por las que la teología y la cristología han pasado desde el siglo XIX hasta el presente, a las múltiples corrientes, unas más avanzadas, otras más conservadoras que han reflexionado sobre Jesús. Además, habría que tener en cuenta las enormes variaciones interpretativas que se producían en contextos geográficos y sociopolíticos muy plurales en los que el cristianismo tenía que actuar[264].

---

[263] Para nuestro propósito puede resultar útil mencionar a algunos autores que dibujan este concreto perfil de Jesús: desde la clásica obra de Mircea Elíade (especialmente su *Historia de las creencias y las ideas religiosas,* II, cap. XVIII, XIX, XX, Barcelona, Paidós, 1999), a Geza Vermes (*La religión de Jesús el judío*, Madrid, Anaya & M. Muchtnik, 1996) o Gonzalo Puente Ojea (*El evangelio de Marcos. Del Jesús de la Historia al Cristo de la Fe*, Madrid, siglo XXI, 1992; *La existencia histórica de Jesús,* Madrid, Siglo XXI, 2008 y otras). La teoría básica, aunque con matices importantes, que defienden autores como los citados, podría reducirse a las siguientes ideas: la Iglesia, desde el principio, distorsionó radicalmente la figura del nazareno y sustituyó al «Jesús» de la Historia por el «Cristo» de la fe, hecho que comportó consecuencias de extraordinaria importancia para el curso de la historia occidental.

[264] Este modelo «tradicional» estaría cimentado en la visión paulina del acontecimiento «Cristo» ("*Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe; aún estáis en vuestros pecados*"; Cor 12. 16-17), del que daremos cuenta en el próximo capítulo, y por la teología de Juan. Sin embargo, como decimos existe cierta pluralidad interpretativa dentro del propio catolicismo: cuando escribimos estas líneas aún no se ha apagado del todo la polémica en torno a la obra del teólogo y sacerdote vasco José Antonio Pagola (*Jesús. Aproximación histórica.*, Madrid, PPC, 2007). Mientras, los tres libros de J. Ratzinger sobre Jesús pueden parecer más «ortodoxos» (*Jesús de Nazaret*, Madrid, La esfera de los libros, 2008; *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011. y *La infancia de Jesús*, Madrid, Planeta, 2012). Es obvio decir, por otra parte, que este modelo cristológico mantiene vivas históricamente buena parte de las características del «Jesús» interpretado por Nietzsche: *apóstol* del amor universal y del perdón.

5.2. LA CUESTIÓN DE LAS INFLUENCIAS

¿No habría que recordar aquí la indiferencia que se echa de ver en el fundador de la religión cristiana hacia los valores y los logros de la cultura, su manera de volverse –tanto en sus discursos y parábolas como en su modo de vida, que casi hay que llamar nómada- hacia las relaciones humanas más sencillas y más próximas a la naturaleza, y su descuido por el día de mañana, que quiso infundir también a sus discípulos?

La transformación que vino pronto, la aceptación de la pretensión cultural, e incluso la dirección de la cultura por parte del cristianismo, ¿no son algo inadecuado a su esencia?

Hans Urs Von Balthasar[265]

¿Dónde obtuvo Nietzsche el modelo para construir su imagen de Jesús? ¿En qué medida su visión del Redentor está condicionada por las influencias del ambiente de su tiempo y por las lecturas que conforman su criterio?

Nietzsche habla de Jesús esporádicamente en todas las obras anteriores a *AC* y centra en ésta última obra su visión del personaje, su análisis más completo del mismo. Precisamente en esta última fase de su producción filosófica, y gracias fundamentalmente a los cuadernos publicados póstumamente, estamos en condiciones de conocer con bastante precisión las lecturas que preceden y acompañan la redacción de esta obra. Y, como veremos, la influencia de determinados autores, especialmente rusos, es enormemente significativa.

Otro asunto es el contexto teológico y religioso en el que Nietzsche pudo ir aquilatando su visión de Jesús (y de Pablo). Por un lado está, naturalmente, el ambiente piadoso que vivió en familia (ambiente pietista que -en opinión de Pannenberg- tanto daño hizo a la visión religiosa de hombres como él). De otro lado está la atmósfera cultural de la llamada Teología Liberal que, en términos generales, alimentaba ya la preocupación por el problema del Jesús histórico desde los tiempos de Reimarius (1684-1768).

La Teología liberal

Como es conocido, la Teología Liberal fue fundamentalmente una corriente de pensamiento teológico de la Alemania protestante. Con todas sus variantes y ramas dominará el panorama de la teología del siglo XIX. De origen claramente ilustrado y en la línea historicista propia de ese siglo, trató de aplicar la exégesis bíblica, la crítica de fuentes y del dogma, en un afán por desvincular del cristianismo todos sus contenidos «míticos».

Anteriores o coetáneos de Nietzsche y figuras importantes de la teología liberal fueron Lessing y Schleiermacher. El propósito o intención de fondo de la Teología Liberal se podría plantear así: ¿cómo hacer de la fe cristiana una realidad comprensible en términos de pensamiento moderno (un pensamiento ya rigurosamente «histórico», como Nietzsche mismo mostraba en su 2ª Intempestiva)?

[265] Las citas corresponden a su mencionada obra: *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1960.

No debemos olvidar la importancia de la figura de D. F. Strauss (1808-1874), uno de los representantes de la *izquierda* hegeliana, autor de una *Vida de Jesús* (1835) muy conocida por Nietzsche y contra quien dirigirá su I *Consideración Intempestiva* (*«David Strauss, el confesor y el escritor»,* 1872). Mencionemos también a Franz Overbeck (1837-1905), teólogo y amigo de Nietzsche, quien, como se sabe, salvó el manuscrito de *AC.*

Una segunda fase o etapa de la Teología Liberal se separa ya de la época de producción intelectual del filósofo, pero presenta algunas tesis que coinciden con las nietzscheanas sobre Jesús, en cuanto al carácter del Reino de Dios. Hablamos de A. Ritschl (1822-1889), para quien Jesús pretendía fundar su reino en el más acá; también de Adolf von Harnack (1851-1930), para quien el dogma es la manifestación de la helenización del cristianismo, mientras la esencia del mismo es la simplicidad del evangelio, su mensaje moral (el reino de Dios como conciencia religiosa y convicción del valor del alma humana; la tarea cristiana de hacer la voluntad de Dios). Estas afirmaciones concuerdan con la interpretación nietzscheana de Jesús presente en *AC.*

No deberíamos dejar de mencionar dos figuras cuya producción teológica se da ya en el siglo XX: Albert Schweitzer (1875-1965) y Rudolf Bultmann (1884-1976). Como juicio de nuestro tiempo sobre la Teología Liberal quedémonos con la siguiente opinión del teólogo J. I. González Faus:

> Como balance de la etapa liberal suele señalarse esta doble tesis: a) La esencia del Cristianismo no es la dogmática histórica sobre Cristo, sino el mensaje históricamente traído por Jesús del «valor infinito» del alma humana y de la paternidad de Dios (A. Harnack). Y b) no hay línea divisoria entre el cristianismo primitivo y su mundo religioso ambiental[266]

Otros autores: Welhaussen, Renan

Afortunadamente, estamos en condiciones de conocer con bastante precisión el curso de los pensamientos y lecturas que en los meses anteriores e inmediatos a la redacción de *AC* rodearon a Nietzsche. En castellano, parte de ese mérito hay que adjudicarlo a la importante y ya lejana publicación de esta obra por Andrés Sánchez Pascual[267], que en su introducción y notas recogió buena parte del material de los cuadernos de Nietzsche, publicando extensos fragmentos póstumos que nos llevan a seguir el curso de sus apuntes, de las citas que toma y de los autores que consulta.

Más recientemente, la publicación por la editorial Tecnos de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche en cuatro volúmenes, nos permite tener los materiales completos y secuenciados. Para nuestro propósito es importante el trabajo de los

---

[266] González Faus, J. I., *La humanidad nueva, Ensayo de Cristología,* Santander, Sal Terrae, 1984, nota 9, p.21 del cap. I («La cuestión del *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*»).

[267] Nos referimos, naturalmente a su edición de *El anticristo* (Introducción, traducción y notas) para Alianza editorial, cuya primera edición es de 1974.

profesores J. B. Llinares y J. L. Vermal, responsables del 4º volumen (1885-1889). Gracias a su cuidada edición podemos penetrar en las lecturas y en los borradores de Nietzsche durante la época en la que más profunda y continuamente reflexiona sobre la figura de Jesús, sobre Pablo y sobre el cristianismo en general[268].

A la vista de esos materiales, singularmente del numerado como «11», podemos anticipar que en la gestación de *AC* en general, pero sobre todo en la concepción de la figura de Jesús, resulta fundamental mencionar las lecturas e influencias de J. Welhaussen, E. Renan, F. Dostoievski (*Los demonios*) y, de quien sin duda supone la influencia más determinante: León Tolstoi, (*Mi religión*).

Julius Welhaussen (1844-1918) fue un teólogo alemán, nacido el mismo año que Nietzsche. Gran experto en culturas orientales, dentro de una preocupación común de la época, se interesó también por la búsqueda del Jesús histórico. Publicó importantes libros sobre la religión de los antiguos hebreos.

Ha quedado evidenciado que Nietzsche lo leyó con profusión en los meses de apuntes para lo que acabó siendo finalmente *AC*. Como señalan los profesores Llinares y Vermal[269], Nietzsche extrajo citas de su obra *"Esbozos y Trabajos preliminares, Tercer Cuaderno, Restos del paganismo árabe",* Ed. Georg Reimer, Berlín, 1887. Citas e interpretaciones sobre el cristianismo se suceden a lo largo de varios parágrafos, sobre todo del «cuaderno 11».

Andrés Sánchez Pascual, que dedica un esclarecedor comentario en su prólogo de la edición citada al problema de las influencias[270], menciona también la lectura por Nietzsche de su *"Prolegómenos a la historia de Israel",* Berlín, 1887. Sobre todo en lo que respecta a la génesis de la religión de Israel, a la religión y a la divinidad como hechos «nacionales» en los judíos, Welhaussen influye en las ideas de Nietzsche.

El famoso filósofo e historiador francés E. Renan (1823-1892) también sucumbió a la «moda decimonónica» de búsqueda del Jesús histórico. Además de sus obras de historia, es sobradamente conocido por su *Vida de Jesús* (Paris, 1863). Nietzsche va a atacar duramente la concepción de Jesús que ofrece Renan, especialmente cuando define al nazareno con los calificativos de «genio» y «héroe»[271], que son -para Nietzsche- los más inapropiados para el nazareno. Pero lo cierto es que la influencia sobre Nietzsche está ahí. En el citado cuaderno 11 las citas de Renan se suceden durante más de una veintena de apuntes seguidos. Y, como nos recuerda también Sánchez Pascual, aunque Nietzsche habla siempre mal de Renan, y le ataca en *CI* #2, «*Incursiones de un intempestivo*»*,* después de

[268] De esa manera advertimos la importancia de una serie de cuadernos, entre los cuales es especialmente denso en material el 11. W II 3, de noviembre de 1887 a marzo de 1888. Otros cuadernos de la época contienen algún material más sobre Jesús y entre ellos cabe mencionar el 14. W II 5, de la primavera de 1888.
[269] *FP* IV, nota 222, p.439.
[270] Sánchez Pascual, A., Introducción a su edición de *AC*, pp.17-19.
[271] Cuaderno 14 [38] de la primavera de 1888, p.519 de los *Fragmentos póstumos,* IV.

todo, considera que el francés es *"uno de los autores que más influyeron, de un modo u otro, en su concepción de los orígenes del cristianismo"*[272].

La importancia de Dostoievski y Tolstoi

También el estudio de los apuntes de Nietzsche evidencia la influencia que F. Dostoievski tuvo sobre Nietzsche en esta época, a través de su lectura de *Los demonios*, en traducción francesa (Paris, 1886), durante los primeros meses de 1888[273]. El grueso de sus referencias están contenidas en el citado cuaderno 11, aforismos 331 y siguientes. El comentario de Sánchez Pascual es suficientemente explícito de la influencia de Dostoievski:

> En las novelas de aquél [Dostoievski] descubrió éste [Nietzsche] la descripción más exacta de la comunidad cristiana primitiva. En ellas *respiró* el aire que allí tuvo que existir. El tono de familiaridad con que Nietzsche habla de esos hechos, cual si hubiera asistido a ellos, le viene facilitado por el novelista ruso. Él fue la ventana por la que Nietzsche pudo contemplar, fascinado y asqueado, aquel espectáculo. Dostoievski, por fin, le procuró a Nietzsche las palabras «idiota» e «idiotismo», tan repetidas en *AC*[274]

Otros autores -es el caso de Henri De Lubac- han llamado la atención sobre las significativas coincidencias y a la vez las profundas e insalvables diferencias que separan al alemán del ruso.[275]

Leon Tolstoi es sin duda el autor que más influye en Nietzsche a la hora de determinar los rasgos que definen a Jesús de Nazaret. A partir de la lectura de su obra *Mi religión* (Paris, 1885), de la que también toma abundantísimas notas en la primavera de 1888 (fundamentalmente en el cuaderno 11, aforismos [236] a [282]), Nietzsche acepta y asume la tesis tolstoiana de interpretar a Jesús bajo el prisma de la resistencia pasiva, de las fórmulas "no resistir al mal" y "ofrecer la otra mejilla". El comportamiento público de Jesús es propio de un «anarquista» no violento: negación del Estado, de los tribunales, de toda forma de justicia humana, de cualquier diferencia entre los individuos, las clases, etc. Un ser que en función de "la única cosa necesaria" (la entrega sin restricciones al «otro», imagen del Altísimo), postula la abolición de la sociedad establecida, y en último término -como afirma en un fragmento póstumo- la "*abolición del yo*".

---

[272] *Ibíd.,* nota 122, p.159 de la edición de *CI*, Alianza Editorial, Madrid, 3ª edición, 1979. En la misma nota comenta que Nietzsche leyó (y tomó notas) de su *Vida de Jesús* en los primeros meses de 1888.

[273] Un artículo erudito que nos aclara las relaciones Nietzsche-Dostoievski es el de Stellino, P.,*"El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche,* Contrastes. Revista internacional de filosofía, vol. XIII (2008), pp.79-99.

[274] Sánchez Pascual, A., *op. cit,* p.18.

[275] Así afirma De Lubac de Dostoievski: *"Para él Dios no es una rueda de este mundo, ni el sol de un universo agonizante. En lo que se refiere concretamente a nuestro tiempo, la semejanza que hemos reconocido en la actitud crítica de ambos pensadores no nos debe engañar sobre su discordante inspiración. Nietzsche, al maldecirlo, ve en el Evangelio una herejía, mientras que Dostoievski, que no lo maldice menos, discierne el resultado de tal maldición. En fin de cuentas, siendo contrarios en lo que se refiere al hombre y a Dios, no se enfrentan menos en lo que respecta al sentido del mundo y de nuestra historia humana, porque entre ambos está plantado el signo de la contradicción"* (*op. cit.*, pp.204).

En una personalidad religiosa como la de Jesús, la concepción clave es la expresada como «Reino de los cielos», noción que en esta interpretación tolstoiana que Nietzsche asume (no así en otras a las que nos hemos referido anteriormente), se refiere más que nada a la «vida interior», a "*un estado del corazón*", no a una situación exterior objetiva, como podría ser un reino en sentido político. La esencia de la concepción de Dios-Padre por Jesús implica, como dice Nietzsche en otro de esos fragmentos, "*la eliminación de la enemistad entre los humanos*"[276].

Pensamos, en definitiva, que estas influencias que pesan sobre Nietzsche en su concepción de Jesús (a la que deberíamos sumar, sin duda, la temprana lectura por el joven estudiante de la "*Vida de Jesús*" de Strauss), aunque no empañan la brillantez psicológica de Nietzsche al presentarnos un Jesús palpitante y vivo, como seguramente nadie había dibujado antes que él (así lo afirma Franz Overbeck), sí orientan seriamente, sobre todo en el caso de León Tolstoi, (*hacia*) un perfil de Jesús bastante unidireccional, difícil de encajar, como veremos más adelante, con otros rasgos de su personalidad y actuación públicas. Un perfil que, además, condiciona la interpretación que Nietzsche va a hacer de la comunidad cristiana primitiva, puesto que si los rasgos *beligerantes* de su personalidad, los rasgos duros y maximalistas no pueden ser encajados en su tipo, deben ser obra -como dirá explícitamente en *AC*- de la comunidad cristiana primitiva y de Pablo. Serán éstos quienes introducirán el resentimiento en un ser ajeno por completo a él:

> «*Quién* lo ha matado?, ¿*quién* era su enemigo natural?» -esta pregunta irrumpió como un rayo. Respuesta: el judaísmo *dominante*, su estamento supremo. A partir de ese instante los discípulos se sintieron en rebeldía *contra* el orden, concibieron posteriormente a Jesús como alguien que estaba *en rebeldía contra el orden*. [...] Fue justo el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, el que de nuevo se impuso[277]

Veremos que esta interpretación nietzscheana presenta *debilidades* por las que otros pensadores posteriores no dejaron de hurgar.

5. 3. LAS CARACTERÍSTICAS DEL «JESÚS» DE NIETZSCHE

En algún momento hemos citado al gran antropólogo René Girard. Éste afirmaba que, primero el Antiguo, y más tarde el Nuevo Testamento, son los responsables de terminar con la persecución de las víctimas y con los chivos expiatorios habituales en todas las religiones antiguas[278].

Con él, otros autores han señalado que la principal «originalidad» de Jesús fue terminar con la vieja religión que, se expresara bajo ropajes politeístas o en forma monoteísta, todavía se hallaba en su tiempo profundamente ligada al temor, a la

---

[276] Nietzsche, *Fragmentos Póstumos* IV, 11 [269]
[277] *AC,* #40.
[278] Girard, R., *op. cit.,* p.163. En esta obra Girard dedica unos durísimos ataques a Nietzsche que no podemos compartir.

distancia reverencial, a lo numinoso y a toda una economía de mediaciones, ritos y obligaciones morales que aún no habían erradicado la violencia. Jesús de Nazaret viene a romper la religión tradicional o, si preferimos la expresión de José María Castillo, a convertir la *vieja* religión en una religión *laica*[279]. Al abolir la distancia entre Dios y el hombre -como explicará Nietzsche- todos los parámetros en los que vivía la religión judía se trastocan o decaen: el concepto de «pecado», el concepto «Dios», las características del llamado «Reino», la relación entre los hombres, por no hablar de las instituciones seculares y del culto. Todo da un vuelco, breve, eso sí, puesto que la reinterpretación de la vida y la muerte de Jesús por parte de sus discípulos nos colocará en un escenario completamente distinto. Cree Nietzsche que, tras él, se recuperarán muchos elementos superados en Jesús, aderezados además con novedades aportadas por las religiones de misterios y otros credos.

Por tanto, una de las líneas polémicas del pensamiento de Nietzsche (no tanto por su originalidad cuanto por su radicalidad) consiste en abrir un abismo profundo e insalvable entre Jesús y todo lo que vino después de él y que se llamó «cristianismo», ( ) un abismo sin matices: no solo es diferente lo que vino más tarde, sino que resultó la antítesis de lo que fue el mensaje original.

El cristianismo -como se afirma en un texto póstumo ya citado- se contaminará de una gran cantidad de elementos heteróclitos, que lo van a perfilar durante siglos, por completo ajenos al *"gay mensaje"* de Jesús, como lo llamaba Valadier:

> Se han hecho amos del cristianismo: el judaísmo (Pablo), el platonismo (Agustín), los cultos de los misterios (doctrina de la redención, símbolo de la «cruz»), el ascetismo (-hostilidad frente a la «naturaleza», la «razón», los «sentidos»,- Oriente...)[280]

Jesús en los escritos anteriores a *AC*

Aunque, ciertamente, es al final de su producción filosófica cuando profundiza y radicaliza su visión del cristianismo; y es en *AC* (y en tardíos fragmentos póstumos) cuando entra a fondo a describir e interpretar *psicológicamente* la figura de Jesús, es importante recordar que las más o menos aisladas referencias a él que va haciendo a lo largo de su obra anterior apuntan ya los rasgos que determinará de una manera más acabada y maestra al final. Ocasionalmente, Jesús y expresiones evangélicas suyas aparecen en las obras de Nietzsche. Solo a efectos de facilitar su búsqueda anotamos algunas referencias que creemos importantes[281]. Dejamos un tanto al margen las alusiones a Jesús en *AHZ*, salvo algunas de referencia ineludible, puesto que todo el libro, en la medida en la que

---

[279] Castillo, J. M, *La ética de Cristo,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.

[280] *FP* IV, 11 [364], pp.470-471.

[281] De *HDH* I: #144, #235, #475; de *HDH* II, Parte I: #94, #313; de *HDH* II, Parte II (*El viajero y su sombra*): #45, #80, #81, # 83, # 84; de *A*: #59, #87, #114, #449; de *GS*: #137, #138, #140, # 353, De *AHZ*, 1ª Parte: «De la muerte libre»,; de *MBM:* #60, #164, #269; de *GM*, Parte I, #8.

pretende emular-parodiar el lenguaje neotestamentario y muchas situaciones de los sinópticos, requeriría un estudio de todos y cada uno de sus párrafos.

Estas referencias a Jesús de Nazaret antes de *AC* no contradicen en absoluto lo que esta obra tardía nos dice de él, sino que ciertamente insisten en considerar a Jesús como un *superador* de la moral convencional, de la moral del pueblo judío, o de cualquier moral «sacerdotal», por la sencilla razón de que el sentimiento radical de amor *filial* a Dios, como el sentimiento recíproco de sentirse *amado* por el Padre, coloca al individuo fuera de toda norma humana, a la vez que elimina las diferencias entre los hombres, puesto que ninguno está «libre de pecado» y, en consecuencia, nadie -excepto Dios- puede juzgar al otro.

Citemos tres referencias esenciales:

> Tal es por ejemplo el caso del famoso fundador del cristianismo, que se tuvo por el hijo unigénito de Dios y se sentía por tanto exento de pecado; de modo que por una quimera [...] alcanzó la misma meta, el sentimiento de completa exención de pecado, de completa irresponsabilidad, que ahora cualquiera puede procurarse mediante la ciencia[282]

> Es posible desquiciar la justicia mundana: con la doctrina de la completa irresponsabilidad e inocencia de todos los hombres; y ya se ha hecho una tentativa en esa dirección, precisamente en base a la doctrina opuesta de la completa responsabilidad y culpabilidad de todos los hombres. El fundador del cristianismo fue quien quiso abolir la justicia mundana y extirpar del mundo el juzgar y el castigar. Pues entendió toda culpa como «pecado», es decir, como ultraje a *Dios* y *no* como ultraje al mundo; por otra parte, en gran escala y casi en todos los respectos, tenía a todos por pecadores. Pero los culpables no deben ser los jueces de su igual: así juzgaba su equidad. *Todos* los jueces de la justicia mundana eran por tanto a sus ojos tan culpables como los por ellos juzgados, y su aire de inocencia le parecía hipócrita y farisaico. Además, atendía a los motivos de las acciones y no al éxito, y para el enjuiciamiento de los motivos solo tenía a uno por suficientemente perspicaz: a sí mismo (o, como él se expresaba: a Dios)[283]

> Jesús dijo a sus judíos: «La ley era para esclavos, -¡amad a Dios como lo amo yo, como hijo suyo! ¡Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios!»[284]

El «Jesús», de *AC*

Hemos comentado con anterioridad que la imagen de Jesús que se proyecta en el último Nietzsche tiene mucho que ver con algunas de sus lecturas inmediatas, de manera que la forma que toma el nazareno en esta obra se hace muy tributaria de la re-construcción que autores como Tolstoi y otros hacen de Cristo. Nietzsche asume, seguramente de manera demasiado literal, la imagen de que la personalidad de Jesús se evidencia únicamente en su actitud pasiva, de «no resistencia», y convierte la misma en el núcleo del evangelio. Al final daremos cuenta de algunas críticas que se han hecho hacia esta interpretación nietzscheana. No obstante, la

282 *HDH* I, #144.
283 *HDH* II, 2ª parte: «El viajero y sus sombra», #81, p.147.
284 *MBM*, #164.

vivísima imagen, la riqueza psicológica del Jesús que se desprende de *AC,* presenta otros muchos matices que intentaremos aclarar, siempre desde la convicción –que entendemos aportan los textos– de que hay continuidad y coherencia entre el Jesús de las obras anteriores de Nietzsche y el mucho más acabado perfil que presenta en *AC*. Y nos referimos indudablemente a que, al principio y al final, Nietzsche muestra a Jesús como un superador de la moral, fruto de su concepción de la relación «Hombre/Dios», o «Padre/Hijo», que por su radical novedad –como decíamos– rompe los esquemas tradicionales y reverenciales de relación del hombre con lo absoluto. Pero Nietzsche matiza mucho más ahora el contexto sociocultural en el que se produce la predicación de Jesús, un contexto muy particular que interpretó a partir de las obras de Julius Welhaussen. Aquel Israel, aquella religión judía, presentaban unas características muy especiales, y muy poco *naturales* para Nietzsche: era una religión que mostraba una concepción de la divinidad completamente *secuestrada* por los que él llama «sacerdotes», (consecuencia de las peculiaridades de la historia judía, del exilio, etc.)[285].

Es en este terreno donde aparece Jesús, un *profeta* solo explicable en un suelo judío, pero que Nietzsche no conecta con la esencia judía (lo que hoy sería enormemente cuestionado), sino de manera *instrumental* pues:

> entre indios se habría servido de los conceptos del Sankhya, entre chinos, de los de Laotse –sin sentir en ello ninguna diferencia[286]

Atentos a la interpretación que de Jesús hace Nietzsche en esta obra, podríamos explicar la personalidad de *su* Mesías a través de una serie de características:

a) Una ética práctica

> *Este buen mensajero murió tal como vivió, tal como enseñó: no para 'redimir' a los hombres, sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la práctica: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla; su comportamiento en la cruz*
>
> *AC,* #35

La gran originalidad aportada por Jesús no proviene de enseñanzas doctrinales nuevas. Él se mueve *libremente* entre los elementos de la tradición de Israel. Su novedad estriba en lo que Nietzsche considera una ética «práctica», una *nueva* manera de vivir, una doctrina de la «acción», en la acertada interpretación de Hannah Arendt:

> Para Jesús, la fe estaba íntimamente relacionada con la acción; para San Pablo, la fe estaba conectada de manera primordial con la salvación[287]

No es una cuestión que preocupara a Nietzsche si esa ética de la *urgencia* es fruto de una concepción escatológica relacionada con la inminencia del Reino que

---

285 *AC*, #25 y #26.
286 *Ibíd.,* #32.
287 Arendt, H., *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993. Nota 1 del capítulo 1.

ya viene (como resaltan muchos estudiosos actuales) o si es una ética hecha para durar. Las palabras clave en esa transformación exigida a sus interlocutores son «arrepentirse», «cambiar», «confiar ( )». Se trata de una doctrina para la práctica inmediata, en esta vida, no una preparación *purgativa* o *espiritual* para el más allá. Su doctrina no exige propiamente «creencias» sino una profunda transformación (*metanoia*) interior: enseña cómo se ha de vivir, cómo se ha de actuar para *sentirse* en el cielo o para que el *Reino* se haga presente ("*El reino de los cielos está entre vosotros*"). En clave de símbolo (Jesús es un gran simbolista) se expresa bajo la representación del «niño» en numerosos pasajes evangélicos. El niño es transparencia completa, apertura sin sombra hacia los otros, olvido de sí, acción sin finalidad, juego igualitario[288]. Si el hombre se diferencia del niño es porque ha aprendido a protegerse, a *ocultar* su interioridad, y se ha hecho incapaz de abrirse por entero al otro. Como veremos, esta actitud es tanto la causa de la originalidad de Jesús como la de su «fracaso»[289]. Los símbolos concomitantes a éste son siempre luminosos y pretenden ser transparentes para sus auditorios: *vida, verdad, luz,* incluso *Dios* expresan esa actitud. A Jesús no le preocupa la «realidad»:

> Si yo entiendo algo de este gran simbolista, es que él tomó por realidades, por «verdades», únicamente realidades *interiores*, -que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signo, como ocasión de parábolas[290]

Lo verdaderamente importante gira en torno a la noción de «bienaventuranza»: no se trata en él de *exigir* una fe, sino de asumir un comportamiento:

> En la psicología entera del evangelio falta el concepto culpa y castigo; asimismo el concepto premio. El «pecado», cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, -*justo eso es la «buena nueva»*[291]

El núcleo de esa actitud ética es la negación de las oposiciones y la abolición de las distancias: no oponerse a nadie, no resistir, no juzgar... Nietzsche cree que se está tocando el fondo del evangelio, expresando su palabra clave podríamos decir, con el "*no resistáis al mal*" (Mt 5, 39-48). No se dice «no»; no se establece diferencia alguna entre los hombres; todo ser es «prójimo»:

> No es una «fe» lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar *diferente*. Él no opone resistencia, ni con palabras, ni en el corazón a quien es malvado con él. Él no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos («el prójimo» es propiamente quien tiene la misma fe, el judío). Él no se encoleriza con nadie, ni menosprecia a nadie[292]

[288] Para Biser, E., (*Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, p.245ss), la última de las tres transformaciones de Zaratustra, el «niño», es la más afortunada materialización de la aspiración más íntima de Nietzsche.
[289] Este es uno de los aspectos más importantes para Valadier: la exigencia de abrirse de una manera completa a lo absolutamente «otro» *(op. cit.,* p. 415ss).
[290] *AC,* #34.
[291] *AC,* #33.
[292] *Ibid.*

Aceptar mansamente la muerte en la cruz es llevar tal lógica hasta el final; un acto de profunda coherencia que ilumina toda la vida y la prédica anterior. "*No saben lo que hacen*" (Lucas 23, 34). Es decir, todos son perdonados en el mismo instante de cometer su crimen. Los hombres no han comprendido, no han vislumbrado ni la bienaventuranza ni el Reino; cuando lo hacen son perdonados por el Padre:

> Las palabras dichas al *ladrón* en la cruz contienen el evangelio entero: «Este ha sido en verdad un hombre *divino*, un 'hijo de Dios'», dice el ladrón. «Si tú sientes eso -responde el Redentor- entonces *estás en el paraíso*, entonces también tú eres un hijo de Dios...»[293]

Nada más absurdo, dirá Nietzsche, que interpretar esa muerte en los términos en los que será interpretada y entendida por sus discípulos, cuando solo es el último acto de coherencia de una vida; además, en tanto que es una ética que no depende de dioses ni de credos, ni de fe alguna, a pesar de la singularidad de su iniciador, será posible siempre:

> Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario será posible en todos los tiempos..[294]

b) El Reino de Dios

> El Reino de Dios, en boca de Jesús, es cuestión, antes que nada, de "esta vida"
>
> J. M. Castillo

Breve y concluyente definición del Reino. Casi no hace falta decir más: son las palabras de Lucas 17, 20: «*El reino de los cielos está dentro de vosotros*». En algunas parábolas ese Reino es un *tesoro* escondido, por el que hay que sacrificarlo todo, una *perla* única, una intención, una voluntad. Siempre *una sola cosa* por la que hay que renunciar a todo lo demás. La podemos llamar de muchas maneras, pero en realidad es una única urgencia: eliminar cualquier enemistad entre un hombre y otro. La *"única cosa necesaria"* (como le dice Jesús a Marta) está expresada en Lc 17, 3-4:

> Mirad por vosotros mismos. Si tu hermano pecare contra ti, repréndele; y si se arrepintiere, perdónale. Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: Me arrepiento, perdónale.

Nada puede malinterpretar de modo más grosero el concepto de reino de Dios -cree Nietzsche- que arrancarlo de su verdadera dimensión, la dimensión interior del hombre, para proyectarlo como una exterioridad, sea ésta la que se expresa en las manifestaciones públicas de una religión (el judaísmo o el cristianismo) o entenderlo como algo propio del futuro histórico (esperanza mesiánica de liberación de Israel) o del más allá. Nietzsche no dejará de insistir en que esta concepción

[293] *AC*, #35.
[294] *AC*, #39.

de un reino de los cielos ubicado en otra vida es una de las traiciones más abominables a la predicación de Jesús:

> El «reino de los cielos» es un estado del corazón –no algo situado «por encima de la tierra» o que llegue «tras la muerte» [...] El «reino de Dios» no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomañana, no llega dentro de «mil años» –es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar...[295]

c) Lo real y lo institucional carecen de importancia

Nietzsche insiste a menudo en la absoluta carencia de importancia que tiene para Jesús toda la realidad exterior. Si únicamente la disposición interior de apertura fraternal importa, todo lo que conocemos como «realidad» le es ajeno. La noción misma de «mundo verdadero» le es desconocida, como dice Valadier. El lenguaje mismo no corre mejor suerte, porque, como el parágrafo 32 de *AC* señalaba poco antes, *"ninguna cosa fija le importa; la palabra* mata*, todo lo que está fijo mata"*. No podemos deducir de ello un «desprecio», en el sentido *puritano* o platónico, hacia lo material, sino que en la jerarquía de lo auténtico, la organización entera humana es algo de segundo orden:

> La *cultura* no le es conocida ni de oídas, no necesita luchar contra ella, –no la niega... Lo mismo ocurre con el Estado, con el orden y la sociedad civiles en su totalidad, con el *trabajo*, con la guerra –jamás ha tenido motivo alguno de negar «el mundo», jamás ha barruntado el concepto eclesiástico «mundo»... Justo el *negar* es lo totalmente imposible para él[296]

Si toda la vida institucional le es extraña, entonces Jesús se encuentra en las antípodas de un «caudillo» político que buscara la liberación de Israel del yugo romano, como algunos estudiosos antiguos y recientes pretenden. Para Jesús no habría diferencia entre judío y romano, gentil o esclavo. Los poderes políticos no le impresionan, aunque tampoco los combate. Son realidades distractivas de lo importante y conducen a uno de los males más habituales de los seres humanos, contra el que Jesús –si hemos de creer a José María Castillo– no deja de combatir: el afán de poder[297].

Naturalmente, tampoco para Jesús la respuesta a las instituciones que oprimen y distraen a los seres humanos, o que les alienan de una experiencia fraterna y sin mediaciones, es la oposición y menos el combate. Nietzsche entiende así la indolencia que Jesús parece mostrar ante los poderes judíos o romanos, no haciendo nada en su propia defensa que le ayude a evitar un final trágico.

d) El «destructor» de la moral

Ya en algunos textos anteriores a *AC* insistía Nietzsche en que Jesús *desquiciaba* la justicia mundana, al convertir a los hombres en iguales –por su

---

[295] *AC* #34.
[296] *AC* #32.
[297] Castillo, J. M., *La Ética de Cristo.*

condición de pecadores a los ojos de Dios–; solo la gracia del Padre los restituía en su dignidad[298]. Especialmente claro resultaba el #81 de *El viajero y su sombra* (*HDH* II) al describir allí Nietzsche cómo, a ojos de Jesús, ningún hombre puede erigirse en «juez» de su hermano ("*Entendió toda culpa como «pecado», es decir, como ultraje a Dios y no como ultraje al mundo; por otra parte, en gran escala y casi en todos los respectos, tenía a todos por pecadores. Pero los culpables no deben ser los jueces de su igual*"). Esta postura se mantiene inalterable en *AC*. Paul Valadier, refiriéndose a esta interpretación nietzscheana y con referencia en concreto al citado #81, dice:

> Esta referencia inmediata a Dios puede interpretarse en dos sentidos: ningún acto es pecado, porque todos lo son de manera inapreciable, o bien todos son hasta tal punto pecados, que ningún acto puede ser considerado pecaminoso. La enseñanza de Jesús, que absolutiza el pecado, acaba de hecho con su completa supresión: nada importa sino la confianza[299]

Sin embargo, en esta misma actitud de Jesús hacia el pecado y la moral se encuentra la razón de su «fracaso»:

> ... Enseñanza peligrosa, sin embargo, para una tradición que no comprenderá la sutileza (demasiado aguda) del fundador y que tomará al pie de la letra lo que destruye toda letra. Sobre este punto, que quería anunciar la superación del pecado, fue víctima del contexto cultural que elevó a lo absoluto de la culpabilidad lo que debería librar de ella. El que creía emancipar del pecado, mostrando la transparencia de todo acto hacia Dios, va a aparecer como el que denuncia a todo hombre su pecado

La actitud de Jesús hacia el pecado –tan nítida en el episodio de Juan de la mujer adúltera[300]– tiene su reverso en el concepto de «perdón»[301], como bien advirtió Nietzsche en el episodio del «buen ladrón». El arrepentimiento de corazón implica el perdón absoluto del pecado; perdón que el hombre ejecuta en *representación* de Dios. Y el perdón es automático en Jesús ("*si siete veces pecare contra ti tu hermano y siete veces se arrepintiera..",* Lc 17, 3-4), de

---

[298] Mateo 7, 11: *Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos, dará buenas cosas a los que le piden?*

[299] Valadier, *op. cit.*, p.381.

[300] "*El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, salían uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los postreros; y quedó solo Jesús, y la mujer que estaba en medio. Enderezándose Jesús, y no viendo a nadie sino a la mujer, le dijo: Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te condenó? Ella dijo: Ninguno, Señor. Entonces Jesús le dijo: Ni yo te condeno; vete, y no peques más*". (Jn 8, 6-11). No es el hombre quien puede juzgar al hombre, sino solo Dios. En esta situación, donde el concepto pecado es remitido como ofensa directa a Dios y concebido como ajeno a la noción de justicia humana, la moralidad en sentido estricto, así como las nociones de «culpa» y de «castigo», parecen vaciarse de contenido. La misma ley de Moisés, es decir, la moralidad tradicional del pueblo que es invocada para satisfacer la necesidad de castigo para la mujer sorprendida en adulterio es, por una parte, sutilmente esquivada por Jesús: él no dice que no se aplique o que se actúe contra la norma, sino que solo puede ejecutarla un *limpio* de corazón. No actúa contra la Ley, pero su profundización acaba por disolverla, porque en la condición general de pecadores que pertenece a la totalidad de los hombres, la justicia humana es inservible y la «reparación» es un asunto interno entre Dios y el corazón del hombre.

[301] Para Hannah Arendt (*La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008) la importancia de la idea de «perdón» en Jesús es de tal magnitud que lo concibe como la gran novedad «política» del cristianismo, que hace posible para cualquier hombre y ante cualquier error pasado o presente, comenzar de nuevo

manera que toda la estructura moral de una religión, con su casuística de culpas, expiaciones y penitencias carece de sentido. Recordemos que el gran escándalo para los representantes de la religión oficial fue escuchar en boca de Jesús (es decir, de un «hombre») la expresión *"tus pecados te son perdonados"* (Lc 7, 36-50), ya que tal acción usurpa el perdón que debe ser exclusivamente divino (aunque administrado por las mediaciones de una religión ritualizada).

Para Nietzsche el gran escándalo del cristianismo histórico es precisamente que sea en torno a los conceptos de «culpa», «castigo», «pecado», etc., como se ha estructurado la religión cristiana y el dominio sacerdotal de las conciencias[302], cuando el fundador había llegado por otros derroteros a su abolición y a una muy nietzscheana conclusión, la inocencia e irresponsabilidad del *ser*.[303]

e) Caracterización psicológica de Jesús: el «sí» del camello

El acercamiento de Nietzsche a Jesús está recorrido por una profunda ambivalencia valorativa a lo largo de toda su obra. Incluso en los momentos más agudos de su ataque al cristianismo, especialmente en *AC*, donde no deja títere con cabeza, tal ambigüedad y duplicidad de juicios se mantiene.

La primera constatación es otorgar al nazareno un lugar único, exclusivo y diferenciado de todo lo que ha sido llamado cristianismo. La consecuencia es que establece tal abismo e incompatibilidad entre Jesús y el cristianismo posterior que Jesús queda des-responsabilizado de todo lo que en su nombre se ha dicho o hecho a lo largo de veinte siglos:

> Yo no alcanzo a ver contra qué iba dirigida la rebelión de la que Jesús ha sido entendido o *malentendido* como iniciador, si no fue la rebelión contra la Iglesia judía, tomando Iglesia en el sentido en que nosotros tomamos hoy esa palabra. Fue una rebelión contra «los buenos y justos», contra «los santos de Israel», contra la jerarquía de la sociedad -no contra su corrupción, sino contra la casta, el privilegio, el orden, la fórmula
>
> [....] El cristianismo *niega* la Iglesia[304]

Otro asunto, interesante, pero que escapa a nuestro propósito, es saber en qué medida la valoración oscilante de Nietzsche hacia Jesús nos *explica* al propio Nietzsche. Recordemos esta cita, también de Valadier, muy clarificadora:

> Un estudio de la lectura nietzscheana de Jesús es importante para la comprensión del propio nietzscheísmo, porque Jesús puede aparecer a la vez como el que más se ha acercado a la verdad, y a una verdad que sigue siendo actual, y como el que más inmensamente se ha equivocado en un error todavía posible[305]

---

[302] Ver *GM*, que dedica buena parte de su análisis a este problema, como veremos.
[303] Recordemos la cita de *MBM*, #164: "Jesús dijo a sus judíos: «La ley era para esclavos, - ¡amad a Dios como lo amo yo, como hijo suyo! ¡Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios!»".
[304] *AC*, #27.
[305] Valadier, *op. cit.*, p.372.

Sin duda, la verdad esencial de Jesús, o al menos una de las fundamentales, es la que señalaba ya Nietzsche en *HDH* I: la doctrina de la completa irresponsabilidad del ser. Su error clave:

> La exigencia tan intensa de Jesús a la apertura chocó entonces y choca en todo tiempo con el miedo más profundo del hombre: un miedo que sobresalta al hombre en lo más recóndito de sí mismo, porque procede del rechazo a abrirse a lo totalmente otro.. [Es] la «resistencia» que se rebela (*o revela)* en el hombre y en cualquier hombre de cualquier época, ante el mensaje de Jesús. Su radical novedad explica por qué, en rigor, Jesús no podía ser comprendido sin ser traicionado. Éste es, además, uno de los aspectos por el que Nietzsche se siente personalmente tan próximo a él y por qué se enfrenta sin cesar a este mal que Jesús no supo comprender porque no lo vio: la voluntad de saber a qué atenerse y a qué agarrarse, la necesidad de salvación que aparta de lo desconocido[306]

Dicho lo esencial, podríamos acumular las muchas citas en las que Nietzsche parece mostrar una profunda simpatía por Jesús, dedicándole apelativos positivos, que contrastan con la ferocidad de su ataque al cristianismo en general. Zaratustra le llama *'noble' («De la muerte libre»)*. Es '*el hombre más noble'* (*HDH*), '*el que más alto ha volado'* (*MBM*), *'el más digno de amor'*, '*espíritu libre'* (*AC*), '*completamente libre de resentimiento'* (*AC*), etc., etc. También resulta fácil encontrar los apelativos que parecen denigrarlo, pues unas y otras valoraciones se mezclan en Nietzsche, como señala González de Cardedal[307]: *'idiota', 'infantil', 'enfermo psicológico', 'incapaz de soportar ninguna oposición ni resistencia',* etc.

Entre esta multiplicidad de valoraciones no debemos caer en ninguna de las tesis extremas que se han propuesto en ocasiones: es imposible pensar que Nietzsche –al menos el Nietzsche *consciente*– se identifique con Jesús o su proyecto. Es imposible saltar el abismo que separa la concepción de Jesús como enemigo de toda diferencia, de toda lucha y partidario de una igualación entre los hombres, de la voluntad de poder nietzscheana, en uno de los sentidos habituales de la acepción: superación de resistencias, imposición, jerarquía, diferencia, crecimiento, como reglas esenciales de la vida.

Por último, ¿representa Jesús, entonces, la *primera* de las tres transformaciones descritas en *AHZ* para que pueda devenir el superhombre? ¿Jesús es el «camello», el que a todo y a todos dice sí, el que soporta toda carga? Dista mucho, en consecuencia de parecerse al «león» y de llegar a ser completamente «niño», a pesar de las continuas referencias evangélicas a transformarse en él. Parece poco dudoso que Zaratustra se refiere a él cuando dice:

> ¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla igual que el camello para que se lo cargue bien
>
> ....
>
> ¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?

306 *Ibíd.*, pp.415-416.

307 En su ya comentado artículo, p. 43, dice: *"Son tantas y tan dispares las afirmaciones sobre él [Jesús], que uno desespera de instaurar coherencia entre todas ellas. Afirmaciones al borde de lo sublime [...] junto a otras donde el denuesto, la execración y el desprecio parecer cegar su razón"*.

> Con todas esas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto[308]

5. 4. PROBLEMAS Y LIMITACIONES EN LA CARACTERIZACIÓN NIETZSCHEANA DE JESÚS

A través de algunos autores, ciertamente muy diferentes, veremos cómo la interpretación que de Jesús hace Nietzsche es rechazada por su insuficiente y «parcial» caracterización (Jasper), asumida parcialmente por autores como Hans Küng ( ) e incluso ampliamente aceptada (con matices) por Andrés Ortiz Osés o Massimo Cacciari.

Las objeciones de Karl Jaspers

Sin duda la caracterización de Jesús hecha por Nietzsche es enormemente atractiva. El problema es que parece resultar a todas luces incompleta e insuficiente para un lector atento de los evangelios. Naturalmente, Jesús no carece en absoluto de muchos de los rasgos que Nietzsche ha destacado en él; pero -al margen de todas las posibles manipulaciones, adiciones y modificaciones de sus prédicas- parecen faltar en el Jesús nietzscheano otros muchos rasgos, de carácter profundamente contradictorio con el que venimos señalando. Karl Jaspers -quien en su caracterización de Jesús, a quien sitúa invariablemente en el estricto marco del judaísmo[309], no deja de ver en él rasgos muy nietzscheanos- es muy consciente, sin embargo, de las limitaciones del perfil que da Nietzsche (*de Jesús)*:

> La interpretación de Nietzsche no convence a nadie. No basta con ver a Jesús a través de Francisco de Asís. Cabe, ciertamente, destacar en el texto evangélico aquellos rasgos de infinita dulzura; pero no son los únicos. No menos nítidamente se perfila Jesús en los Evangelios como una fuerza elemental, dura y agresiva.
>
> [...] No es posible ver a Jesús como un hombre blando, manso, todo amor, y menos como un hombre hipersensible, incapaz de hacer frente a nada[310]

No avanzaríamos nada en nuestro propósito señalando ahora los muchos rasgos de Jesús que -al margen de su fidelidad al hombre real o su adición posterior por los evangelistas- contradicen el tipo descrito por Nietzsche. Parece, en efecto, difícil reconocer al Jesús nietzscheano en el hombre enérgico que recorre Galilea, predica, amonesta, se enfrenta a las clases dominantes, polemiza con los tiranizados por la letra de la Ley en numerosas ocasiones, se enfurece, ataca a los mercaderes del Templo, amenaza, se muestra altivo ante Pilatos, etc. Nietzsche pensaba -como ya hemos señalado- que todos los rasgos «belicosos» fueron introducidos después por

---

[308] *AHZ, «De las tres transformaciones»,* pp. 49-50.

[309] Jaspers, K., *Los grandes filósofos: Jesús*, Madrid, Tecnos, 1986

[310] *Ibíd.*, p. 214. En la misma línea se expresaba el gran filósofo E. Bloch*: "El fundador, pues, debería haber sido desprovisto de toda pasión; pero poseía una de las más fuertes: la ira"* (*El ateísmo en el cristianismo,* Madrid, Taurus, 1983*,* p.120).

el espíritu de resentimiento del cristianismo posterior[311]. Curiosamente, (*esta perspectiva es la contraria*) de aquellos estudiosos que ven los rasgos del Jesús originario y verdadero precisamente en los más agresivos, los que dibujan un Mesías judío con una misión de liberación de Israel; aquéllos que piensan -es el caso de Puente Ojea- que los rasgos dulces y mansos son introducidos después para congraciarse con el poder romano[312].

Nietzsche parece ignorar u omitir algunas cuestiones fundamentales en su caracterización de Jesús:

- No se deduce de sus escritos algo que hoy una parte de la crítica neotestamentaria respalda: que Jesús se atiene mucho más al marco judío y a sus tradiciones que lo que Nietzsche considera, pues sitúa su judaísmo como puramente contextual. Y por ello no tiene en cuenta los aspectos puramente materiales y políticos de ese «Reino»[313], entendiendo que Jesús, al moverse en claves puramente espirituales, ignora o desprecia estas cuestiones de materialización histórica de la esperanza de Israel. Esa parte de la crítica actual sitúa cada vez más claramente a Jesús en este marco judío, no como excepcionalidad o ruptura.

- Seguramente por la influencia de los autores mencionados, entre ellos especialmente Tolstoi, Nietzsche desprecia los aspectos más *activos* de su personalidad, y lo cree un santo únicamente atento a '*no resistir al mal*', a ceder en todo, etc. Y por ello considera que los rasgos más beligerantes son reintroducidos en el tipo del Redentor por los discípulos, frustrados por una muerte que no entienden (*y que*) son éstos los que lo sitúan *contra* el orden, ( ) mientras que la actuación de Jesús seguramente distó mucho de ser tan mansa, tan ajena a la situación concreta del pueblo de Israel. La visión de Nietzsche parece teñida de cierta unidireccionalidad interpretativa:

> Hasta entonces faltaba en su imagen [la de Jesús] ese rasgo belicoso, ese rasgo que dice no, que hace no; más todavía, él era la contradicción de ese rasgo[314]

Esa misma interpretación de Jesús explica su definición del Reino de los cielos como un «estado del corazón», para oponerlo a la interpretación eclesiástica de algo que nos espera tras la muerte y el Juicio. Pero, sin duda, aunque seguramente también definiera al Reino esa beatitud de hermandad espiritual, Jesús estaba pensando (es la opinión de Geza Vermes[315]) en una concreción espacial y temporal en la tierra de Israel. Y en sus parábolas y en la mente de quienes le escuchaban ese Reino no sería solo culminación espiritual sino también *lugar* abundante en dones materiales.

---

[311] Como trataremos por extenso en el capítulo 7, *Roma y la rebelión de los esclavos en la moral.*

[312] Esta es una de las tesis centrales de su obra *El evangelio de Marcos (Del Jesús de la historia al Cristo de la fe).*

[313] A propósito de ese «Reino» dice Jaspers: "*Se trata de una irrupción en la historia que pondrá fin a la historia. El Reino de Dios no es ni mundo ni historia, ni tampoco un más allá del mundo. Es algo radicalmente distinto*" (*op. cit.,* p.200).

[314] *AC,* #40.

[315] Vermes, G., *op. cit.*

La posición de Hans Küng

Siendo ciertas y evidentes las insuficiencias y limitaciones señaladas, no seríamos justos con nuestro propósito si no diéramos cuenta de que muchas cristologías contemporáneas perfilan a Cristo (al acercarse a Jesús-hombre) con abundantes (*¿ciertos?*) rasgos *nietzscheanos.* Tomemos el ejemplo del seguramente más conocido de los teólogos católicos vivos, Hans Küng, y repasemos la caracterización que hace de Jesús en su *Ser Cristiano*[316] y nos encontraremos con perfiles de aquél que nos son muy familiares desde la lectura de *AC* y otros textos de Nietzsche.

a) Jesús abole la moral tradicional[317]:

> Una superación del mal, que no reside únicamente en el sistema, en las estructuras, sino en el hombre. Una libertad interior, que lleva a la liberación de los poderes externos. Una transformación de la sociedad a través de la transformación del individuo

> Fue de una laxitud extraordinaria: hay que derrumbar toda la moral, si el hijo perdido y disoluto va a ser tratado al final en la casa del padre mejor que el que ha permanecido honradamente en ella

b) Su concepto de culpa/pecado es ajeno a la tradición religiosa judía:

> Hace un uso sorprendentemente escaso de las palabras «pecado» y «pecar»

> Busca la liberación de esa espiral diabólica de violencia y contraviolencia, de culpa y retribución

La forma de registrar el pecado por la religiosidad de su tiempo es completamente ajena a Jesús: toda la casuística, división y gradación de los pecados, hace que

> la dimensión profunda del pecado no salga a la luz. Jesús elimina la casuística, apuntando directamente a la raíz (a la intención) [...] Nunca delimita Jesús el campo dentro del cual se comete el pecado y fuera del cual ya no hay miedo de cometerlo [...] No tiene ningún interés en catalogar los pecados. Ni siquiera en distinguirlos en leves y graves, y mucho menos en perdonables e imperdonables [...] Imperdonable es solo el rechazo del perdón.

Frente a la idea tradicional de que el mérito compensa el pecado, o lo anula, "*para Jesús no hay mérito en absoluto*", como manifiestan las parábolas del «salario». La realidad es que se trata de una recompensa gratuita de Dios, sin ningún derecho por parte del hombre:

> El cómputo de méritos no desempeña aquí ningún papel, como drásticamente muestra la parábola de los jornaleros de la viña con un salario igual para todos [...] El hombre debe así olvidar lo bueno que ha hecho. Incluso se le recompensará cuando él cree que no ha hecho nada (Mt 25, 37-40)

---

316 Küng, H., *Ser cristiano*, Madrid, Trotta, 2005.

317 Todas las referencias y citas que siguen han sido extraídas de *Ser Cristiano*, pp.218-220.

¿Qué se interpone entonces entre Dios y los hombres? Paradójicamente, la propia moral y piedad del hombre: su alambicado y refinado moralismo y su sofisticada técnica de piedad.

c) Una doctrina de liberación y de «confianza»:

El reino de Dios no es primariamente juicio, sino gracia para todos

Jesús anuncia un reino instaurado por la acción liberadora y beatificante de Dios

Frente al elitismo de esenios y aún de fariseos, Jesús quiere la salvación de todos: "*no son los hombres quienes pueden verificar la ruptura, sólo puede hacerlo Dios que lee en los corazones*"

Sin embargo, a la vez hay que señalar que tampoco Küng alberga dudas de las insuficiencias del análisis nietzscheano, como muestra claramente el siguiente texto:

> El mismo Nietzsche afirmaría luego en su Anticristo (arbitrariamente, sin ningún apoyo en las fuentes) que la figura del Jesús luchador habría sido creada por la comunidad primitiva para poder utilizar en sus propias filas un modelo de combatividad. Las fuentes, sin embargo, muestran claramente hasta qué punto se armonizan en Jesús el altruismo y la conciencia de su propio yo, la humildad y la dureza, la suavidad y la agresividad. Y no precisamente en el sentido de la recomendación *fortiter in re, suaviter in modo*. El tono de las palabras de Jesús es con frecuencia extremadamente áspero. De su boca salen más palabras agrias que acarameladas. Siempre que se trata de defender la voluntad de Dios contra la oposición de los poderosos (personas, instituciones, tradiciones, jerarcas). Jesús lo hace con una combatividad sin concesiones: por amor a los hombres, a quienes no se debe abrumar con cargas insoportables (Lc 11, 46)[318]

Massimo Cacciari: Jesús como «secreto» del superhombre

Es el interés y la importancia que para Nietzsche tiene la figura de Jesús, por lo que -en opinión de este filósofo italiano (Venecia, 1944)- su visión del cristianismo es más compleja y paradójica que lo que un pensamiento «pseudo-nietzscheano» nos ha pretendido hacer creer[319]. La habitual batería de frases «anticristianas» de Nietzsche nos ocultan la verdadera «polémica» que nos debe interesar, aquella que transforma la «guerra» en «relación», en «diálogo» (*Gespräch).* Lo mismo que ocurre con el judaísmo cuando ignoramos las muchas páginas laudatorias que Nietzsche le ha escrito[320].

El cristianismo, continuidad del platonismo "*para el pueblo*" según la famosa fórmula nietzscheana, es sin duda el factor integrante del destino nihilista de Europa, la "*lógica interna de la historia de occidente*". Para Cacciari:

---

[318] *Ibíd.*, pp.265-266.

[319] Todas las referencias se refieren al artículo de M. Cacciari, "El Jesús de Nietzsche", en *Instantes y Azares* nº 2, pp.13-25; traducción, con correcciones, del original italiano de la revista *Micromega*, mayo de 2000, pp.193-202.]

[320] Cacciari refiere como ejemplo la opinión de Nietzsche de que los judíos son los que han hecho posible en Europa la supervivencia del elemento «griego».

> Se malentiende totalmente a Nietzsche si no se capta este nexo: el cristianismo no representa en absoluto una extrema y decadente defensa de lo Suprasensible *contra* la "transvaloración" de todos los valores. El "Dios degenerado hasta llegar a contradecir la vida" del cristianismo, no es de ningún modo, para Nietzsche, simplemente una manifestación «degenerada» de los valores que se deben derribar: él ya forma parte de la energía que los transmuta, participa en la corriente que los destruye. Es por esto que el "Dios ha muerto" puede ser pronunciado por el propio cristianismo, mejor dicho, constituye su anuncio fundamental (como Nietzsche ciertamente no podía ignorar). Pero -y aquí está el punto- sobre la base de tal anuncio, el cristianismo no se desarrolla ni en un completo ateísmo, en una subdivisión "viril" del destino del nihilismo, ni, menos aún, en un pensamiento interrogante del "más allá" del nihilismo, en una "skepsis" [duda, interrogación] que pone a prueba (*incansablemente*) sus confines. El cristianismo hace del "Dios ha muerto" el eje de una nueva *teo*-logía, de una nueva afirmación de lo Suprasensible[321]

Se hace preciso para Cacciari apreciar la «diferencia» que Nietzsche establece entre «cristianismo» y «cristiandad»; en concreto lo fundamental es diferenciar entre las palabras de Jesús y la teología, que ha pretendido poder construir sobre él:

> La más fuerte provocación al propio Anticristo le viene a Nietzsche de la escucha del mismo Jesús[322]

La clave del *Anticristo*, recuerda Cacciari citando el Sermón de la montaña, está en el no resistir al mal, en recibir toda vida como «real» y «eterna»; en la presencia en el aquí y ahora del «Reino». Para él resulta claro que a partir de la palabra de Jesús -según la interpretación de Nietzsche- no es posible elaborar ninguna «doctrina», ni establecer fe alguna a partir de aquélla; y, por supuesto, ninguna negación del mundo. Ésta es la inversión de perspectiva, desconcertante, con la que Nietzsche nos enfrenta al cristianismo: se ha suprimido toda distancia entre Dios y el hombre; estamos ante una radical «conversión» (*"y no un nuevo modo de concebir y juzgar"*); estamos ante un absoluto «sí».

Jesús aporta además un anuncio «feliz»; su comportamiento lleva a Nietzsche -como sabemos- a calificarlo (con una cierta libertad de expresión) de *"espíritu libre"* (*frei geist*). Tal espíritu, como el sabio Spinoza, no podrá ser comprendido más que por aquellos otros espíritus devenidos «libres»:

> Los valores (Nietzsche utiliza justamente esta palabra), los *nobles* valores *cristianos* han sido restablecidos para "nosotros, espíritus que hemos llegado a ser libres"[323]

Todo *AC* se construye como oposición entre el «cristianismo», de Jesús y lo que Cacciari llama «cristiandad» (y Nietzsche, por lo general, «Pablo»).

Al entender Nietzsche que Jesús no tiene más horizonte que el «hoy», la conclusión lógica es que no tiene sentido la idea clave de la «cristiandad» de entender el tiempo vital de la humanidad, de cada hombre, como tiempo de «espera»:

---

[321] Cacciari, M., "El Jesús de Nietzsche", en *Instantes y azares,* nº 2, pp.14-15.
[322] *Ibíd.,* p.15.
[323] *Ibíd.*, p.17.

> El siguiente paso no podrá seguir insistiendo en la dimensión religiosa. Cristo la *cumple*, su anuncio, por esto, constituye la *absolutez* de la religión. El paso sucesivo sólo podrá consistir en el realizar el Reino "fuera" de nosotros, en hacer del mundo la expresión perfecta del *hombre divino*[324]

Cacciari está llevando la interpretación de *AC* al terreno «común» de juego entre Cristo y Zaratustra: el presentismo del reino en Jesús quiere decir que *solo* cabe divinizar *este* mundo, lo que nos lleva al epicentro del discurso de Zaratustra[325].

Tras su análisis de *AC*, el filósofo italiano saca unas conclusiones ciertamente interesantes: ¿debemos concluir -dice aproximadamente Cacciari- tras la lectura de *AC* que Nietzsche entiende que el destino del nihilismo como transvaloración de todos los valores (*Umwertung*) *"está íntimamente ligado al simbolismo cristiano original*? En ese momento extrae el pensador italiano su polémica conclusión:

> El Jesús que se nos ha aparecido en las páginas del (Anticristo) constituye el anillo fundamental de la cadena que lleva a la idea de *Übermensch,* a la comprensión exacta de tal idea[326]

Para nosotros se trata de una afirmación extraordinariamente atractiva, pero también cuestionable, como trataremos de aclarar más adelante. A despecho de las interpretaciones en la línea heideggeriana, que sin duda rechazarán (*esta interpretación*), el superhombre no es para Nietzsche, opina Cacciari -y nos reconocemos en esta opinión- sino:

> cumplimiento de la voluntad de potencia solo en tanto renuncia, abandono, dimisión de las figuras de la subjetividad[327]

Quienes anuncian al superhombre -sigue Cacciari, citando el prólogo de *Zaratustra*- son precisamente aquellos que "dan siempre", aquellos que "*sienten horror por la especie degenerada que afirma* «*todo para mí*»"[328].

Entonces, ¿es posible imaginar una «figura» para la idea del superhombre?, se pregunta Cacciari. Y la respuesta es Jesús, pues el «feliz mensajero» no es alguien saturado de conocimientos que lleven a dividir y a juzgar; él está libre de todo resentimiento, es "lugar de escucha", donación, él se conduce inocentemente -al igual que el «niño» de *Zaratustra*- ante cualquier objetivo o apetito de la voluntad; él está (citando a Lucas 22: 27) como «servidor». No hay un nombre más próximo en definitiva para la imagen del superhombre:

> La idea del Ultrahombre custodia este secreto: lleva en sí profundamente el signo de la figura, de la presencia, del *obrar* de Jesús[329]

---

[324] *Ibíd.*, p.18.

[325] Por eso sitúa Cacciari en esa misma línea al Maestro Eckart, como recuerda Nietzsche en *GC*, #292: *"¿No dan ganas de decir hoy de la moral lo que decía el maestro Eckart:* «Ruego a Dios que me libre de Dios» *?*".

[326] Cacciari, *op. cit*, p.18.

[327] *Ibíd.*, p.19.

[328] *AHZ.*

[329] Cacciari, p.21.

A la vez, cree Cacciari que, al mirar en el espejo de la vida de Jesús, la posibilidad del superhombre parece convertirse en imposibilidad: ya no habrá más «cristianos», tampoco «superhombres». Para el filósofo italiano las afirmaciones acusatorias de Nietzsche contra el cristianismo «eclesiástico» tocan de cerca el simbolismo del superhombre. ¿En qué sentido?:

> El destino del cristianismo constituye el dramático problema que en él permanece implícito: ¿cómo es posible custodiar-salvar el *Semper Adveniens*, la apertura al Otro, la libertad con respecto a toda fijación representativa del co-pertenecerse del "ya" y "aún no", si el Anuncio es histórico, enraizado en una historia, inseparable de ella, y si el mismo Ultrahombre pretende constituir, sí, un nuevo inicio, pero de una historia aún? La "medida" de Jesús y del Ultrahombre ¿no aparecen, al final, como lo Im-posible históricamente? Y el "fracaso" del primero ¿no será, entonces, el anuncio del naufragio del segundo [330]

No conviene -en su opinión- dejarnos arrastrar por el "*O Cristo o Zaratustra*" (carta a P. Gast del 26 de agosto de 1883), como tampoco por las firmas de *El Crucificado*, en alguna carta de principios de enero de 1889. Argumenta el filósofo italiano en la misma dirección que hemos visto y veremos argumentar a otros estudiosos de Nietzsche en esta obra[331]: Nietzsche opone Jesús y cristianismo desde que opone «Jesús» a «Cristo»; Cristo, es decir, una construcción mediada por el sacerdote judío y la filosofía helenística. Es como si el anuncio del superhombre fuera una segunda intentona para liberar a Jesús de toda «cristología». Por eso:

> "imitar" a Jesús no podría querer decir otra cosa que anunciar el Anticristo. Pero no se "imita" a Jesús sin "levantarse" de la Cruz -y que éste era el destino del Ultrahombre- Nietzsche lo intuyó, sin embargo, solo en la propia "locura"[332]

Mas, inevitablemente, Jesús y el superhombre siguen rutas distintas, y así lo pone de manifiesto su «reflejo» recíproco; la salvación-salud del superhombre consiste justamente en trascenderse, la *quintaesencia* de las facultades humanas para Cacciari. Pero la *humilitas* no puede faltar al superhombre nietzscheano. Esa es la diferencia con tantos *anticristos* contemporáneos, que "la humildad no contradice la hilaridad". También Jesús, había señalado Nietzsche, sabía reír. Pero el superhombre nietzscheano encuentra su destino en ser capaz de su propia libertad. Para Nietzsche, si el hombre es *liberado* (por un poder exterior, como pretende el cristianismo), permanecerá esclavo. Por eso, la humildad de Jesús, *"no puede ser «comprendida» en modo alguno en los términos del pensamiento nietzscheano"*.

Termina Cacciari oponiendo la significación de los términos "espíritu libre" (*Freigeist*) y "superhombre". La plenitud del sí a la vida de Jesús anuncia más claramente la figura del superhombre de lo que pudiera hacerlo la del espíritu libre. El superhombre va más allá que esta última figura anclada en el orgullo y (*en el*) reconocimiento de su propio saber. El superhombre acomete un problema ulterior: va

---

[330] *Ibíd.*

[331] Así, Elvira Burgos Díaz, en un trabajo importante en nuestra tesis, del que ya hemos dado cuenta: "Dioniso contra el Crucificado".

[332] Cacciari, pp.20-21.

al fondo de la voluntad de poder; y el «fondo» de la voluntad de poder -cree Cacciari- no puede ser sino un "cuestionamiento de su propia mirada", una "liberación de sí misma". Desde el fondo de sí mismos los "hombres superiores" conocen la pasión de la esperanza, porque ellos están desesperados. Su aspiración no es un nuevo conocimiento, nada que provenga de ellos mismos, sino un nuevo comienzo. Ellos agotan una época y este agotamiento vuelve «pensable» al superhombre, que no es:

> ni re-forma de imágenes olvidadas del hombre ni de-lirante potenciamiento de su voluntad de autoafirmación, ni fin u objetivo de un "proyecto"[333]

Radicalmente, el sentido nietzscheano del superhombre es el problema del «otro», aquello que no podría ser comprendido bajo la concepción de la esencia del ser como «voluntad»[334]. La pregunta *"¿quién créeis que soy?"* atraviesa enteramente, amando ocultarse, el pensamiento del superhombre.[335]

5. 5. EL «MENDIGO VOLUNTARIO».¿QUIÉN ERA, EN DEFINITIVA, JESÚS PARA NIETZSCHE?

A juzgar por lo que nos cuentan los biógrafos, el adolescente Nietzsche, que perdería muy pronto la fe, reflexionó en un escrito temprano sobre el sentido de la crucifixión de Dios como «hombre», llegando a la conclusión de que ese gesto significaba que el mundo, el ser, la creación toda, habían sido divinizados. ¿No fue fiel acaso a ese propósito de «divinizar» la vida humana sobre la tierra durante toda su obra? Jesús cobra en la obra de Nietzsche una dimensión muy importante y creciente hasta el final de su vida, hasta sus últimas cartas donde, a pesar de lo que había dicho de él, aún firmó como «el Crucificado». ¿Qué relación estamos en condiciones de establecer entre ellos? ¿Quién fue -en definitiva- Jesús para Nietzsche?

No nos convence la tesis de la envidia; la hemos encontrado por ejemplo en dos autores a los que admiramos, en Unamuno[336] y en Olegario González de Cardedal[337]. Así, el teólogo avulense veía la envidia de Nietzsche a Jesús (y a Sócrates) en el hecho de que ambos le habrían «robado» su puesto en la historia. No nos convence; creemos por el contrario, con Camus, que un alma de la «nobleza» de Nietzsche no se movió en su opinión sobre Jesús en este terreno del pecado capital[338].

---

[333] *Ibíd.*, p.24.
[334] *Ibíd*. Resulta significativo que un fino estudioso de Nietzsche como Olegario González de Cardedal interprete, sin embargo, que precisamente la ausencia del «otro», del «prójimo» en la filosofía de Nietzsche es la nota distintiva de su pensamiento. (González de Cardedal, O., "Dioniso contra El Crucificado. La Fe en Cristo después de Nietzsche".
[335] Cacciari, *op. cit.*, p.24.
[336] Lo veremos en el capítulo 17.
[337] González de Cardedal, O., *op. cit.*, p.20.
[338] Camus, *El hombre rebelde,* p.101.

El «Jesús» de Nietzsche oscila entre el reconocimiento y el denuesto. Hemos mencionado los epítetos, positivos y negativos, que le dedicó a lo largo y ancho de su obra. Por ahí es difícil sacar conclusiones. Debemos intentar sobrevolar sobre el problema -aún a costa de perder concreción, como decía Jaspers- buscando la dirección general de su pensamiento.

Creemos, en definitiva, que Jesús fue para Nietzsche el ejemplo de un «admirable fracaso». En alguna medida Jesús parece funcionar como un héroe de la tragedia griega que Nietzsche amaba: un hombre que se equivoca, tropieza, alguien de cuyo «bien» se acaban desprendiendo «males» para siglos, pero que actúa desde la perfecta inocencia de la intención. Jesús -por juventud, decía Zaratustra- no conocía cómo eran los hombres de su tiempo, de cualquier tiempo; la profundidad del sentimiento de estar íntimamente ligado a Dios le impedía ver las realidades humanas, le impedía entender el comportamiento humano regido -como decía René Girard- por el «deseo mimético»[339]. Jesús cree que la intensidad de la relación paterno-filial con el ser supremo transforma la realidad entera del alma del hombre, de manera que la actividad humana corriente: la religiosa, la legal, la política, funciona con tal lentitud e inoperatividad que resulta inadecuada como marco de desenvolvimiento de la experiencia auténtica. Por eso dice Nietzsche que para Jesús la realidad es un obstáculo y que -olvidando la materialidad, el espesor y la inercia de lo real- toma todo lo que hay a su alrededor como ocasión de parábolas sobre lo que debe ser el «Reino» que ha de venir.

Pero la extrema debilidad de su mensaje se cifra en que los hombres no están imbuidos de la profundidad transformadora de su *propia* relación con Dios, en que los hombres no pueden vivir en un sentimiento de arrebato espiritual que se deje llevar confiadamente por Dios desatendiendo lo cotidiano[340]. Jesús no podía prever que todo su mensaje acabaría diluyéndose, íntegro, por pedregales estériles. La sociedad no puede funcionar con nexos tan lábiles como la entrega confiada al momento presente, en la seguridad de una transformación (*metanoia*) inminente (El Reino). El interior de los seres humanos -como veía Valadier[341]- era ya en aquel tiempo demasiado oscuro, turbio e «individual», por siglos y siglos de experiencias vitales y religiosas (por todo aquello que había ido conformando milenios de «miedo», los milenios de la *moralidad de las costumbres*). Por todo ello no era ni mucho menos fácil abrir al ser completamente a lo exterior, enseñarle a *abandonarse* en los brazos del «hermano» y superar la desconfianza íntima a la apertura que imposibilita la concreción del sentimiento de «hijo de Dios». Esta radical sobrevaloración de lo que *puede* el ser humano fue la causa del «fracaso» de Jesús.

Además, su perfecta libertad de lenguaje podía ser esclerotizada y normativizada por otros que vendrían después, como así sucedió[342]. Toda la liberalidad de Jesús y

---

[339] Girard, R., *Veo a Satán.*
[340] Lc 9, 51: 62.
[341] Valadier, *op. cit.*, p.415ss
[342] *Ibid.*

sus emplazamientos a posponer el juicio de un hombre sobre otro[343], pudo ser revertida convirtiendo sus «mandamientos» en exigencias legales por hombres que –como Pablo– venían de una tradición moralizante absolutamente canonizada, fija y ritual. Y quizá solamente ésta era la única solución posibilista para los hombres. En todo tiempo necesitarían certidumbres de salvación y normas de conducta que no podían encontrar en la enorme fluidez de los conceptos y comportamientos del Nazareno. Por eso no es de extrañar, dice Nietzsche, que se construyera un edificio normativo, jurídico y represivo inspirándose supuestamente en el hombre de la mayor libertad, y de corazón más cálido y compasivo[344]. Mucho más si la Iglesia –que no el Reino– tuvo que tomar parte en los asuntos del tiempo y, finalmente, hacerse cargo de la herencia de una fe y de un Imperio. Como decía Hannah Arendt:

> Toda la fuerza del espíritu romano, o la fuerza de una fundación suficientemente fiable para la formación de comunidades políticas, solo se manifestó tras la caída del Imperio, cuando la nueva Iglesia católica se hizo tan profundamente romana que reinterpretó la resurrección de Cristo como la piedra angular sobre la cual iba a ser fundada otra institución permanente. Con la repetición de la fundación de Roma a través de la fundación de la Iglesia católica la gran trinidad política romana de religión, tradición y autoridad pudo ser transportada a la era cristiana, donde dio lugar a un milagro de longevidad para una institución concreta, en lo cual solo puede compararse con el milagro de la historia milenaria de Roma en la Antigüedad.[...] La Iglesia cristiana como institución pública que heredó la concepción política romana de la religión, pudo superar la fuerte tendencia antiinstitucional del credo cristiano que resulta tan evidente en el Nuevo Testamento[345]

Jesús solo podía servir como instancia simbólica de referencia, como momento inaugural; pero la casuística moral, el dogma y el día a día de la vida «cristiana» habían de ser ejecutadas de un modo enteramente diferente. Por eso Jesús, en cierto modo un «espíritu libre», pudo ser calificado también por Nietzsche de «idiota» (que en griego, como es sabido, se refiere a quien está solo, al ser aislado).

Finalmente, pensamos que la dominante de los sentimientos de Nietzsche hacia Jesús es la simpatía. Pero en tanto el discurso nietzscheano se fue endureciendo hacia formas de oposición cada vez más crudas a las realidades de la compasión y del amor al prójimo, en tanto se entusiasmaba cada vez más con la dureza del martillo, y con una concepción de la existencia que afirma –moral *aristocrática* la llamaba– la necesidad vital del sufrimiento, el esfuerzo de Jesús por eliminar la enemistad entre los hombres, causa del alejamiento de Dios, hubo de parecerle cada vez más, no sólo ingenuo sino en radical desacuerdo con las exigencias del nuevo superhombre, de las necesidades más altas de la «vida».

Ningún fragmento de Nietzsche resume mejor esa *doble* actitud hacia Jesús que su diálogo con Zaratustra en «El mendigo voluntario» de la cuarta parte de *AHZ. ( )* Jesús es el hombre que predica un mensaje que solo las pacíficas vacas pueden asumir: el discurso de la mansedumbre, metáfora que se refiere a aquello que

[343] Mt 7, 1:5.
[344] *HDH* I, #235.
[345] Arendt, H., *La promesa de la política,* Barcelona, Paidós, 2008, pp.86-87.

tantas veces criticaba de Jesús: su discurso conduciría a los hombres a una desvitalización de sus fuerzas más creativas y conformaría una formación social átona y pusilánime.

Todo ello a la vez que se refiere a Jesús como *"el hombre pacífico y predicador de la montaña, en cuyos ojos la bondad en persona predicaba"*[346]

Pero Jesús le responde a Zaratustra que busca lo mismo que él: "*la felicidad en la tierra"*, de modo que Nietzsche adelanta en forma narrativa la postura que mantendrá en *AC*: la diferencia radical de Jesús con el estamento eclesiástico radica en que aquél proponía una ética -equivocada para Nietzsche- pero dirigida a la vida real.

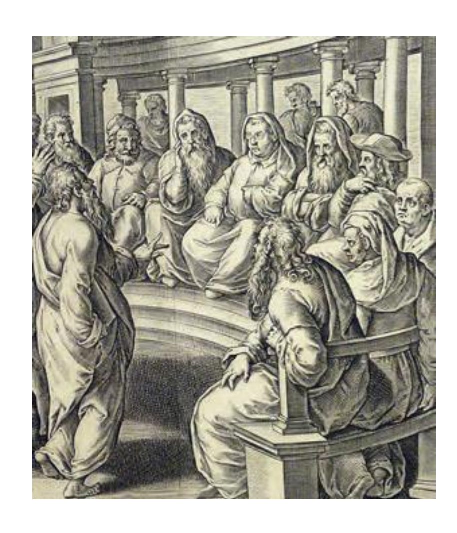
Todo el diálogo entre Jesús y Zaratustra se mueve en esta tónica de crítica e ironía que nos atreveríamos a llamar *amorosa* hacia el profeta de Nazaret:

> «No hables de mí, ¡hombre extraño! ¡hombre encantador!, dijo Zaratustra defendiéndose de su ternura, ¡háblame primero de ti! ¿No eres el mendigo voluntario, que en otro tiempo alejó de sí una gran riqueza,
>
> que se avergonzó de su riqueza y de los ricos, y huyó a los pobres para regalarles la abundancia de su corazón? Pero ellos no lo aceptaron»[347]

---

[346] *AHZ,* IV Parte, «El mendigo voluntario».
[347] *Ibíd.*

CAPÍTULO 6
EL «DESPLAZAMIENTO» DE PABLO DE TARSO



La fe en cristo resucitado constituye el elemento fundamental del cristianismo, especialmente del cristianismo de Pablo

[En Pablo] se advierten además innovaciones muy significativas. No solo emplea a menudo el vocabulario religioso helenístico (gnosis, mysterion, Kyrios, soter, Sophia), sino que adopta ciertas concepciones ajenas al judaísmo y al cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, Pablo hace suya la idea dualista, fundamental para el gnosticismo, de un «hombre psíquico» inferior y opuesto al «hombre espiritual» (I Cor 2, 14-15). El cristiano trata de despojarse del hombre carnal para hacerse puramente espiritual (pneumatikos). Otra idea dualista opone a Dios y al mundo, dominado actualmente por sus «príncipes» (I Cor 2,8) o, dicho de otro modo, por sus «elementos» (Gál 3.9)

Mircea Eliade[348]

6. 1. LA VISIÓN NIETZSCHEANA DE PABLO ANTERIOR A *AC*[349]

[348] Elíade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas,* II (cap. XVIII, XIX, XX)), Barcelona, Paidós, 1999, p.388.

[349] A pesar de la inexistencia en castellano de traducciones de algunas importantes obras sobre la figura del apóstol de Tarso, ciertamente se puede constatar una cierta «actualidad», de San Pablo. Así, David Roldán ("*Theologia paulina perennis.* San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI", *Teología y Cultura,* año 4, vol.7, agosto de 2007, Buenos Aires) nos da cuenta de una importante relación de filósofos que han retomado el interés por esta figura decisiva en la historia del cristianismo y de la cultura occidental. Tal interés que obedece a causas que aparecen en este capítulo, sepulta desde luego, si no lo estaba ya, la clásica «oposición» Pablo-Jesús que -procedente de la teología liberal como sabemos- afectó extraordinariamente a la interpretación de Nietzsche. Al final del capítulo daremos cuenta de alguna de estas posiciones, en especial la de A. Badiou, que explicita agudos desencuentros con la interpretación nietzscheana.

Aunque antes de *Aurora*, Nietzsche había mencionado en alguna ocasión a Pablo de Tarso (p. e., *HDH* II, #5: «*Carbones encendidos*»), es en esta obra donde caracteriza de una manera definitiva al apóstol de los gentiles en un largo parágrafo, el #68, titulado significativamente «El primer cristiano». Aquí desarrolla Nietzsche una compleja interpretación de la personalidad y del papel del tarsiota para el cristianismo que ya nunca abandonará. Sin embargo -al igual que en el caso de Jesús de Nazaret- será en *AC,* donde la exégesis nietzscheana del cristianismo se construya a partir de una oposición -que él cree irreductible- entre las posiciones de Jesús y las de Pablo.

Una vez que hemos aclarado la interpretación de Jesús, intentaremos extraer de las obras de Nietzsche (sin renunciar a algunas aportaciones recientes) la lectura nietzscheana del apóstol. Nos adentraremos en el sentido general de la irrupción de Pablo, su idea de la «Ley», el *desplazamiento* que se produciría desde una ética de la «acción» (más bien de la «inacción», diría Nietzsche) en Jesús, a una doctrina de la «salvación» con Pablo, como acertadamente los caracterizó Hannah Arendt. Junto a ello, otro aspecto clave en Pablo será su «dualismo», de raíz griega, que será asumido por la antropología cristiana. Nos preguntaremos, por último, acerca de las consecuencias de la doctrina paulina para el cristianismo histórico y en qué medida se pueden mantener las posiciones de Nietzsche respecto a la irreconciliabilidad entre Jesús y Pablo.

Sea cual sea el juicio que Nietzsche reserve a Pablo, es indudable que le reconoce el mérito de ser el principal responsable de que el mundo occidental sea cristiano, al sacar del anonimato a un oscuro predicador de Galilea:

> Sin esta historia singular, sin los embrollos y las tormentas de semejante alma, no existiría ninguna cristiandad; es más, apenas habríamos oído hablar de una oscura secta judía cuyo maestro murió crucificado[350]

En este largo aforismo de *A*, Nietzsche se explaya sobre todo en la caracterización «psicológica» de Pablo, en las tormentas interiores de su personalidad que -como en el caso del monje Lutero- tuvieron repentinas y profundas consecuencias. A partir de la obsesión por la Ley del fariseo Saulo y de su insatisfacción personal, pese a su cumplimiento, se va a producir la «conversión»:

> San Pablo padecía una idea fija, o más bien, un *interrogante* fijo y siempre abrasador: saber qué relación guardaba con la ley judía, con el cumplimiento de esa ley[351]

Pablo, a pesar de su celo, de su estricta obediencia, se creía incapaz de cumplir esa ley, impulsado a trasgredirla, hasta que modificó su posición ante la misma:

> ¿Qué quiere esto decir? ¿Era la *inclinación carnal* lo que le impelía a violar la ley? ¿No era más bien, como más tarde sospechó, que, tras esa inclinación, se encontraba la propia

[350] *A,* #68: «El primer cristiano».
[351] *Ibíd.*

ley, que, al ser de todo punto imposible de observar, le impulsaba de suyo a que la transgrediera?[352]

La imposibilidad de «cumplir» el ideal llevará Pablo -como después a Lutero- al «odio» a la Ley:

La ley se convirtió para él en una cruz en la que estaba clavado. ¡Cómo la odiaba! ¡Qué rencor sentía hacia ella! ¡Cómo se puso a buscar por todas partes la forma de *destruirla*![353]

Es en ese momento cuando la visión camino de Damasco viene en su auxilio:

Lo que en realidad había sucedido era lo siguiente: que su espíritu se había iluminado de pronto y que se había dicho: «Es absurdo perseguir a Jesucristo. Éste es el camino que yo buscaba, la venganza total. Él, y solo él, constituye el *aniquilador de la ley*». De este modo el enfermo atormentado por el orgullo recuperó la salud; se esfumó su desesperación moral, puesto que la propia moral había desaparecido al quedar destruida, es decir, *cumplida*, en lo alto de la cruz[354]

Nietzsche no se abstiene de comentar las trascendentales consecuencias de la conversión de Pablo:

Pensó que no ya el destino de los judíos, sino el de toda la humanidad, se encontraba ligado a ese instante de súbita iluminación; se creyó en posesión de la idea de las ideas, la clave de las claves, la luz de las luces, en torno a la cual giraría la historia en lo sucesivo [...] San Pablo se convirtió en el apóstol *destructor* de la ley[355]

6. 2. LA VISIÓN DE PABLO DE TARSO EN *EL ANTICRISTO*

En las páginas centrales de *AC* -y tras el exhaustivo examen de la figura de Jesús- Nietzsche aborda la figura de Pablo de Tarso con gran detenimiento. No se detiene tanto ahora en las características psicológicas de Pablo cuanto en lo que considera el gran «falseamiento» del mensaje y la figura de Jesús y, a continuación, en las consecuencias -funestas según su criterio- que para el cristianismo histórico tendrá la construcción eclesiástica asentada en los principios paulinos.

Respecto a la primera cuestión, el planteamiento de Nietzsche carece de matices: el cristianismo paulino es la antítesis del mensaje y de la actitud de Jesús; es un «disangelio»:

El «evangelio» *murió* en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama «evangelio» era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una «*mala* nueva», un *disangelio*[356]

---

[352] *Ibíd.*
[353] *Ibíd.*
[354] *Ibíd.*
[355] *Ibíd.*
[356] *AC*, #39.

Las nociones que Pablo introduce en el cristianismo -mezcla de tradiciones judías y helenísticas, como vamos a ver- distorsionan el sentido del evangelio entero pero edificaron una estructura eclesiástica para siglos.

¿Una superación de la Ley para volver a la Ley?

Pablo no conoció al Jesús histórico. Su doctrina, expresada en sus *Epístolas*, es anterior al menos en veinte años a la redacción de los evangelios sinópticos. Tales evangelios, si bien recogen en buena medida la interpretación paulina de Cristo, también expresan -en opinión de Nietzsche- una radical asintonía entre lo que Jesús dijo y lo que Pablo interpretó sobre el sentido y trascendencia de aquella vida pública. Y en ellos se puede aún percibir rasgos del Jesús «original»:

> Lo que a *mí* me interesa es el tipo psicológico del redentor. Ese tipo *podría* estar contenido, en efecto, en los evangelios, a pesar de los evangelios, aun cuando muy mutilado o sobrecargado con rasgos extraños[357]

Se ha dicho a menudo -desde luego no sin contradictores- que Pablo de Tarso no muestra apenas interés por el «hombre» Jesús, por su existencia, vida y doctrina concretas; que apenas se refiere a ellas en sus cartas, puesto que no estaría tan interesado en Jesús como en la «cristología» que construye -ciertamente genial- a partir de aquella vida y, sobre todo, de aquella muerte. Su «Cristo» ya no es «Jesús», quien, apartado de *su* contexto concreto, es elevado a una categoría cosmológica, de resonancias míticas, e inserto no en un drama humano, sino en un plan cósmico de salvación de todos a partir del sacrificio de uno.

La afirmación principal de Nietzsche respecto a Pablo fue que éste continuó siendo siempre «Saulo», es decir, continuó siendo un *fariseo*, la especie de observante religioso que Jesús más había atacado en vida. Sin duda Nietzsche pensaría a menudo en la *Epístola a los Romanos*, donde todo gira alrededor de la Ley, del pecado, de la circuncisión, de Abrahán, de la Fe, y también de Cristo:

> No hay distinción; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención, la de Cristo Jesús; a quien puso Dios como propiciatorio mediante la fe en su sangre, para manifestar su justicia por la tolerancia de los pecados pasados[358]

Jesús se caracterizaba, para Nietzsche, no por un *creer* sino por un *obrar*; sin embargo, la predicación de Pablo insiste una y otra vez en la fe, en la justificación por la fe:

> Tenemos, en efecto, que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley[359]

Es en el desplazamiento de la *vida* de Jesús a su *muert*e, la intensificación, la absolutización de este único acontecimiento considerado salvífico, el punto alrededor del cual va a girar toda la dogmática paulina:

---

[357] AC, #29.
[358] Rom 3, 23-25.
[359] Rom 3, 28

> Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó vana es nuestra fe; aún estáis en vuestros pecados[360]

Nietzsche advierte que la vida y la obra de Jesús quedan a los ojos de Pablo, sepultadas, oscurecidas, ante la brillante luz del acontecimiento resurrecional, de sus consecuencias (la salvación), sus causas (los pecados de toda la humanidad desde Adán) y su agente (el «Hijo de Dios» entregado en sacrificio). Nietzsche desesperaba ante lo que consideraba la más absoluta incomprensión de lo que había sido la vida y la palabra de Jesús. Y, ¿por qué? Porque Pablo -para Nietzsche- *leerá* a Jesús desde una óptica estrictamente sacerdotal, *farisea*:

> A la «buena nueva» le sucedió inmediatamente *la peor de todas*: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del «buen mensajero», el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. *¡Cuántas cosas* ha sacrificado al odio este disevangelista! Ante todo, el redentor; lo clavó a la cruz *suya*. La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero -todo esto dejó de existir cuando este falsario por el odio comprendió qué era lo único que él podía usar. *¡No* la realidad, *no* la verdad histórica!... Y, una vez más, el instinto sacerdotal del judío perpetró idéntico gran crimen contra la historia[361]

Un primer *desplazamiento*

> *Fue precisamente la cristología de Pablo el principio teológico a partir del cual resultó posible la universalización del cristianismo. Pero esta* universalización *fue posible porque la experiencia, que Pablo tuvo de Jesús, se elaboró a partir de un* desplazamiento. *Me refiero al desplazamiento del Jesús terreno al señor glorificado*[362]

Independientemente de las circunstancias históricas y sociológicas que llevaron al triunfo de la visión paulina de Jesús y de Dios -entre las que sin duda no es un hecho menor la dispersión del grupo judeocristiano de Jerusalén fiel al judaísmo de Jesús, tras la destrucción del año setenta-, la clave del desplazamiento del sentido de la predicación del Jesús histórico y de su mensaje está inscrita en el mismo instante de nacimiento del cristianismo.

Aunque el primer desplazamiento de sentido no lo llevará a cabo estrictamente Pablo sino los primeros discípulos directos, quienes, anonadados por la muerte de su maestro, crucificado como un sedicioso, interpretaron *mal* esa muerte, en opinión de Nietzsche: en vez de comprender ese final como la lógica consecuencia de una opción de vida (no resistir, no oponerse, aceptar...), le dieron un sentido completamente distinto, como ya hemos explicado citando el parágrafo 40 de *AC.* Aquí vuelve a actuar -como enseguida en Pablo- la lógica más antievangélica de todas, la venganza:

---

[360] I Cor 15, 17-18.

[361] *AC,* #42.

[362] Castillo J. M., "San Pablo y los problemas de la cristología", En *Iglesia Viva*, nº 241, enero-febrero de 2010, pp.24-25.

> Es evidente que la pequeña comunidad *no* entendió precisamente lo principal, lo ejemplar en ese modo de morir, la libertad, la superioridad *sobre* todo sentimiento de *ressentiment*: –¡signo de cuán poco de él llegó a entender! En sí Jesús no pudo querer con su muerte otra cosa que dar públicamente la prueba más fuerte, la *demostración* de su doctrina... Pero sus discípulos estaban lejos de *perdonar* esa muerte, –lo cual habría sido evangélico en el sentido más alto; y menos aún de *ofrecerse* a una muerte idéntica, con una suave y afable calma de corazón... Fue justo el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, el que de nuevo se impuso[363]

El *giro* paulino

Pablo actuará a continuación con lógica de «rabino». Valadier nos recuerda los peligros de todo cambio repentino y violento (en referencia al #72 de *MBM*). La metamorfosis paulina, a pesar de, o precisamente por, la espectacularidad de la *llamada* de Damasco, es, en realidad, superficial:

> Por falta de esa paciencia para negar el pasado y ser capaz de transmutar lentamente al individuo, la metamorfosis no es más que un desplazamiento de los datos antiguos o su redistribución bajo otro registro[364]

Esto explica que, para Nietzsche, Pablo nunca deje de ser Saulo y que, en el fondo, continúe en el judaísmo[365]. El acontecimiento que verdaderamente le importa, la crucifixión para redención de los pecados, *cosifica* a Jesús como artífice de *ese* solo y exclusivo acontecimiento, aislado y solitario, de definitivas y trascendentales consecuencias –eso sí– para Pablo. Mas, por eso mismo, Jesús deja de actuar dinámicamente (a través de sus enseñanzas), puesto que ha sido superlativamente elevado a la categoría de «el Crucificado». Valadier lo dice de otra manera: "*La ley queda descartada, no verdaderamente destruida*"[366].

Pablo expresa una antítesis entre la vieja «Ley»=Muerte y el acontecimiento salvífico de Cristo=vida eterna, convirtiendo la muerte y resurrección de Jesús en el hecho nodular del cristianismo. Nietzsche lo comenta en el citado #68 de *A*. Y lo expresa así:

> «Si ahora abrazara de nuevo la ley y me sometiera a ella, convertiría a Cristo en cómplice del pecado», pues la ley no existiría más que para engendrar el pecado, del mismo modo que la sangre corrompida produce la enfermedad. Dios no hubiera podido jamás decidir la muerte de Cristo, si hubiese sido posible cumplir la ley sin esa muerte. En adelante, no solo se nos perdonaban todos los pecados, sino que el pecado en sí había quedado destruido; ahora la ley ha muerto, así como el espíritu carnal en el que moraba –o, al menos, ese espíritu está

---

363 *AC*, #40.

364 Valadier, *op. cit*, p.301.

365 Algo similar piensa el teólogo J. M. Castillo: "*Uno de los problemas más serios, que presenta la cristología de Pablo, radica en que, al ser su idea de Dios, no la que se nos reveló en Jesús, sino la que él conservó siempre aprendida en la tradición de Abrahán, su comprensión básica y fundamental de Cristo (y de la misión de Jesús) no se elaboró desde el Evangelio, sino desde la teología del Antiguo Testamento*" (Castillo, *op. cit.*, p.31).

366 Valadier*, ibíd.*

> en trance de muerte y, por decirlo así, en vías de descomposición. ¡Poco tiempo queda en medio de esta putrefacción! [367]

Este es uno de los aspectos que más exasperaba a Nietzsche. Una vez más, en *AC* lo equipara con un acto propio del paganismo: el sacrificio del inocente para la redención del conjunto:

> La trastornada razón de la pequeña comunidad encontró a esto una respuesta realmente espantosa y absurda: Dios entregó su hijo para la remisión de los pecados, como *víctima*. ¡Cómo se acabó de un solo golpe con el evangelio! ¡El *sacrificio reparador*, y en su forma más repugnante, más bárbara, el sacrificio del *inocente* por los pecados de los culpables! ¡Qué horrendo paganismo![368]

El profundo dualismo de Pablo

Nietzsche, pero también muchos otros autores posteriormente, han insistido en la escasa preocupación de Jesús por los pecados y las nulas condenas de los sentidos, de la sexualidad, de los goces materiales y cotidianos que registran los evangelios. No habría puritanismo alguno en Jesús. Si condena (levemente) comportamientos (*"Vete y no peques más..."*), lo hace siempre desde la convicción de que los bienes o apetencias materiales, o carnales, son fundamentalmente *distracciones* y obnubilaciones de la debilidad humana que apartan al ser de su verdadero propósito ("*Una sola cosa es necesaria*", Lc 10, 42). Como se ha repetido tantas veces, en Jesús solo cuenta la ética de la «intención» (Hans Küng). Además, el pecado humano puede ser subsanado de inmediato por la práctica del perdón, la aportación más «revolucionaria» de Jesús para Hannah Arendt:

> Jesús encontró ese remedio en la capacidad humana para perdonar, que se basa asimismo en la comprensión de que en la acción humana nunca sabemos lo que estamos haciendo (Lucas 23, 34), de modo que, no pudiendo dejar de actuar mientras vivimos, no debemos tampoco dejar nunca de perdonar (Lucas 17, 3-4). Incluso llegó tan lejos como para negar explícitamente que el perdón sea prerrogativa exclusiva de Dios (Lucas 5, 21-24) y se atrevió a pensar que la misericordia de Dios por los pecados de los hombres podría depender en último término de la disposición del hombre a perdonar las faltas de los demás (Mateo 6, 14-15) [...] La gran audacia y el mérito incomparable de este concepto de perdón consiste, más bien, en que el perdón pretende hacer lo que parece imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y que consigue establecer un nuevo comienzo allí donde los comienzos parecían haberse hecho imposibles[369]

Sin embargo, el universo mental e intelectual de Pablo es completamente diferente: desde las primeras líneas de la *Epístola a los Romanos* orbitan continua, obsesivamente, los conceptos de «carne» frente a «espíritu». Estamos ante el dualismo paulino[370]. Ese dualismo conducirá -comenta Nietzsche- a la

---

[367] *A, #68.* En la nota 71, p.102, el traductor, Germán Cano, aclara que Nietzsche está parafraseando Gal 2, 18 y ss.

[368] *Ac*, #41.

[369] Arendt, H., *La promesa de la política,* Barcelona, Paidós, 2008, p.94.

[370] El dualismo -«puritanismo», lo llama también J. M. Castillo en su *Ética de Cristo*- es un acontecimiento vertebral de la historia humana desde antes de la aparición del cristianismo. Castillo rastrea

hipermoralización del cristianismo, al terreno histórico donde el sacerdote administrará los cuerpos y las almas[371].

Pablo sería un eslabón más, solo que crucial, de una larga historia que es la historia del puritanismo occidental, que comenzó -o al menos tomó cuerpo histórico- con los pitagóricos, con Platón, con los estoicos; que tuvo en el apóstol un elemento decisivo, pero que continuó profundizándose con los Padres medievales y que -a pesar de la supuesta «muerte de Dios» por la Modernidad- sigue encarnada en lo más profundo de la vida contemporánea, en una cultura ya secularizada, como había explicado Nietzsche en muchos de sus textos.

De la «inmanencia» a la «trascendencia»

Los sinópticos mostraban una concepción del Reino que tenía más de inmanencia que de trascendencia. Nietzsche, se equivoque o no, no se cansa de repetirlo: el Reino para Jesús es una realidad *inminente, presente,* ubicada en la vida material de los hombres; es un *sentimiento* de apertura, una confianza ciega en Dios, y la manifestación -en esta vida- de las consecuencias de un *obrar*:

> Es falso hasta el sinsentido ver en una «fe», en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: solo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz es cristiana... Todavía hoy esa vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... No un creer, sino un hacer, sobre todo un *no*-hacer-muchas-cosas, un *ser* distinto...[372]

El problema de la devaluación de lo inmanente para la espera de lo trascendente, creía Nietzsche, es que provoca un sinfín de oposiciones desgarradoras que empobrecen y alienan la vida humana, que se acomodan perfectamente en el cuerpo moral más que en el religioso, lo que les permite sobrevivir al ocaso de cualquier religión y, en nuestro mundo, se transfieren casi inalteradas a la Modernidad.

La tragedia del triunfo del puritanismo moral y del trascendentalismo religioso es que han pasado a ser parte indiscernible, quizás inconsciente, del hombre mismo. El miedo al cuerpo y el desplazamiento de toda realización o felicidad al futuro

---

la esencia de ese puritanismo en las tesis de Dodds, a quien ya hemos hecho referencia en el capítulo 3º. El teólogo granadino afirma lo siguiente: "*Esta cuestión [los orígenes del puritanismo], sin embargo, es bastante más complicada y, por supuesto, más antigua que Cristo. De manera que si los Padres de la Iglesia y el monacato exigieron o enseñaron conductas extrañas, rigoristas y hasta extravagantes, el origen de tales enseñanzas no está precisamente en Cristo, sino que sus raíces son mucho más antiguas" [...] "Se estableció el principio rector del puritanismo: el hombre debe limpiarse, no sólo de contaminaciones específicas, sino, en la medida de lo posible, de toda mancha de carnalidad" [...] "La separación del alma y del cuerpo, la superioridad del alma sobre el cuerpo y, sobre todo, la confrontación del alma-espíritu con el cuerpo-materia llevó inevitablemente a un planteamiento que, en definitiva, resultó deshumanizador y hasta inhumano. Porque introdujo la fractura y la violencia en la intimidad secreta de todo ser humano"* (*op, cit.,* pp.188-189)

[371] Ver las interesantes reflexiones de Michel Foucault sobre lo que llama «Poder pastoral», en *Sociedad, Territorio, Población,* Madrid, Akal, 2008.

[372] *AC,* #39. Se trata ni más ni menos de lo que se nos dice en Mateo 10, 8: *"Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios..."*.

impiden -Nietzsche lo vio bien- el hombre completo. Y el ser humano devenido después de siglos de puritanismo moral está tan escindido, tiene tal miedo de sí mismo, ha creado tan profundamente una *privativa* vida interior, que hace imposible la apertura completa y la entrega absoluta al otro[373].

6. 3. LAS CONSECUENCIAS PARA EL CRISTIANISMO DEL TRIUNFO DE LAS TESIS PAULINAS

Después de haber planteado las cuestiones más espinosas acerca de la significación de la doctrina de Pablo en contraposición a la enseñanza de Jesús, estamos en condiciones de abordar las vastísimas consecuencias que la irrupción de Pablo entre los seguidores de Cristo, sus cartas y su predicación a los gentiles iban a tener, no solo para el cristianismo, sino para la historia en general.

La interpretación de Pablo por Nietzsche está siempre formulada como réplica, como oposición a las enseñanzas de Jesús, tratando de mostrarnos sus incompatibilidades profundas. No es el suyo en ningún caso un análisis sistemático, ni preciso, ni riguroso, del contenido de sus epístolas. Los grandes temas paulinos saltan aquí y allá. Vamos, en consecuencia, a valorar las conclusiones que Nietzsche extrae de los textos de Pablo partiendo de una división de sus ideas en dos grupos:

- Aquéllas que dan cuenta de su doctrina «religiosa» en sentido estricto, de su soteriología, de la doctrina de la salvación que se resumiría en esta idea: Dios entrega a su hijo Jesús como sacrificio expiatorio para el perdón de los pecados y la salvación de los hombres.
- Aquéllas que conforman toda la doctrina «moral» de Pablo: la tensión materia/espíritu, la culpa, el pecado, las reconvenciones y prescripciones en materia de sexualidad, matrimonio, etc. y las recomendaciones a los cristianos de cómo actuar ante las autoridades constituidas.

Por último, Nietzsche da algunas pistas, que han sido recogidas y valoradas por autores posteriores, que van más allá de la religión y la moral; ideas que ligan la doctrina paulina y el modelo de cristianismo que impone con el origen del nihilismo moderno.

Consecuencias en el orden del Cristianismo como «religión»

> *A partir de ahora en el tipo del redentor ingresan sucesivamente: la doctrina del juicio y del retorno, la doctrina de la muerte como muerte-sacrificio, la doctrina de la resurrección, con lo cual queda escamoteado el concepto entero de «bienaventuranza», realidad entera y única del evangelio*
>
> *AC*, #41

[373] Precisamente es esto, nos recuerda Paul Valadier, lo que Jesús reclamaba como gesto de la verdadera liberación y salvación: "*La entrada en la bienaventuranza presupone el olvido de sí por el individuo, su desaparición y no su exaltación enfermiza. Por esta razón, Jesús no exalta a la persona, sino que la invita, por el contrario, a difuminarse*" (*op. cit.*, p.391).

> *Pablo no conoció a Jesús, ni parece haberse interesado por su vida ni haber sabido gran cosa acerca de él o de sus dichos o actividades. A Pablo no le interesaba el Jesús histórico, el galileo Yeshúa, sino el mensaje abstracto de la muerte y resurrección de Jesús el Cristo, el Señor, el hijo de Dios*
>
> Jesús Mosterín[374]

Sin Pablo -lo hemos comentado- no hubiera existido el cristianismo. Así de tajante se muestra Nietzsche con el apóstol a quien fustigará sin piedad. En cierto modo él es el verdadero protagonista de esta historia de milenios. Jesús hubiera desaparecido como uno más entre la pléyade de profetas y taumaturgos que la tierra de Israel producía en abundancia. No cabe duda de que -a su modo- estamos ante un homenaje, ante un reconocimiento. Para bien o para mal, sin Pablo no habría cristianismo y casi con toda seguridad, millones de hombres y mujeres desconocerían todo sobre Jesús de Nazaret.

Pero aún debemos detenernos en otro reconocimiento de Nietzsche a Pablo: éste interpretó mejor que Jesús de qué tenían necesidad las masas de su tiempo, y supo darle forma, una forma que cuajó para milenios:

> Jesús (o Pablo), por ejemplo, observó a su alrededor la vida de la gente baja de las provincias romanas: la interpretó, le dio un sentido superior y así infundió a los hombres el valor preciso para despreciar cualquier otro género de vida[375]

> Pablo, con instinto para las necesidades de los no judíos, tradujo esos grandes símbolos del primer movimiento cristiano en algo tangible y no-simbólico[376]

En cierto modo, Nietzsche entiende a Pablo como *síntoma* y síntesis de las preocupaciones fundamentales de los hombres de entonces, que no pueden encontrar *soluciones* en la doctrina de Jesús. La doctrina de éste es en exceso sutil y exige demasiado de los hombres para que sea aceptada, incorporada, generalizada. Pablo comprende la necesidad de un cierto sincretismo entre las exigencias del amor incondicional -que es el verdadero imperativo de Jesús- y las preocupaciones íntimas de los hombres de aquel tiempo: seguridad y salvación (aún más aguda con las ulteriores crisis del Imperio Romano). Seguridad y salvación no pueden venir de una moral tan sutil como la de Jesús, se necesitan normativas concretas, exigencias de comportamiento regladas y una certeza de futuro para los «creyentes». La predicación de Pablo conectó mejor con la psicología profunda de las masas y solamente el suyo era el modelo que podía triunfar e imponerse.

Indudablemente son las ideas religiosas de Pablo, más que las morales (al fin y al cabo amalgama de muchas tradiciones de la Antigüedad) las que lo han convertido en eje referencial del cristianismo. Aunque se entienda -por Nietzsche- que son una hábil operación sincrética de las tradiciones judías (el Mesías esperado desde el Antiguo Testamento) y paganas (sacrificio de un inocente como chivo

---

374 Mosterían, J., *Los cristianos,* Madrid, Alianza, 2010.
375 *GS,* #353.
376 *FP* IV, 11 [281].

expiatorio por los pecados de las víctimas; comer y beber sangre del sacrificado, resurrección, Juicio, etc.), dada la trascendencia que han tenido y cómo han *calado* en el alma de Occidente, trataremos de exponerlas de una manera detallada.

a) La doctrina del juicio /resurrección /inmortalidad

La idea seguramente más aceptada es que si el cristianismo a partir de Pablo desplaza el centro de gravedad de la existencia al «más allá», a una conclusión de los tiempos y a un «Juicio»; si entiende que la vida *verdadera* del hombre es la que vivirá en ausencia de su envoltura mortal, la vida en la tierra queda devaluada, reducida a *«vivir en medio de esta putrefacción»*[377]. No se puede negar que esta realidad ha formado parte de la más profunda psicología y sociología cristianas.

Pero, con ser esto cierto, no lo es menos aquello que agudamente advierte Paul Valadier: no es tanto la doctrina del más allá cuanto que la existencia «real» queda en sí misma escindida:

> La actitud de Pablo es peligrosa no en cuanto que sustituye a este mundo por otro mundo, sino en cuanto que divide la existencia de sí misma. El trans-mundo no es tanto un lugar ideal o un punto de escape, cuanto este mundo vivido en el rechazo y la negación... La existencia no encuentra ya su justicia dentro de sí misma (lo cual equivale a afirmar su injusticia, su no-ordenación al hombre); la espera de algo distinto a ella[378]

Esta actitud se puede rastrear en numerosísimos textos de Pablo, como el siguiente:

> Pero esto os digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa[379]

Las consecuencias para Nietzsche de semejante doctrina son las que expresa en *AC* donde, curiosamente, no resalta lo que tiene de negación de la doctrina de Jesús, sino lo que tiene de devaluación de la vida y de la voluntad de poder:

---

[377] Recordemos un pasaje significativo de Pablo a este respecto: *"Porque para mí la vida es Cristo y morir significa una ganancia. Pero si continuar viviendo en este mundo va a suponer un trabajo provechoso, no sabría qué elegir. Me siento como forzado por ambas partes: por una, deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor; por otra, seguir viviendo en este mundo es lo más necesario para vosotros"* (*Filipenses* 1, 21-23).

[378] Valadier, *op. cit*, p.316.

[379] 1 Cor 7, 29-31. Es interesante -por contraste- mencionar aquí la interpretación de este famoso texto de 1*Corintios* que hace el filósofo esloveno Slavoj Zizek, tal como la recoge el mencionado artículo de David Roldán (*"Theologia paulina perennis"*: "La distancia crítica instaurada por la predicación paulina se deja ver en el famoso de 1 Corintios 7, donde Pablo alienta a los corintios a que sigan viviendo "como si no...". Siguiendo a Agamben, Zizek sostiene que estas afirmaciones paulinas no deben entenderse como legitimación o negación infantil de la realidad del mundo (y sus opresiones). Debe verse aquí a un luchador, a san Pablo como un modelo de luchador que ignora toda distinción que sea ajena a la lucha misma. La relación con el mundo es una relación dialéctica de superación (relevo o abolición) análoga a la relación entre Ley y Amor (*op. cit,* pp. 20-21).

> Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» -*en la nada,*- se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, -a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza. Vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir, *eso* es lo que ahora se convierte en el «sentido» de la vida...[380]

b) La muerte de Jesús como sacrificio querido por Dios para la redención de los pecados

La muerte de Jesús en la cruz, entendida como necesaria por Pablo a causa de la dimensión del pecado original, es considerada por Nietzsche como pura y trascendental invención paulina. Probablemente la idea crucial de su cristología y de enormes consecuencias, por varias razones:

- La capacidad de Pablo para *traicionar* el mensaje de Jesús con objeto de ganarse a las masas paganas, ávidas de *salvación* personal, mediante la introducción de una interpretación de Cristo en la línea de las religiones de misterios.

- El cristianismo se convierte bajo las fórmulas paulinas en un credo capaz de atraer con mayor fuerza que la pléyade de cultos que bullían en el mundo mediterráneo de los siglos I y II (cultos subterráneos de toda especie: Osiris, la Gran Madre, Mitra, etc.).

- La idea de una humanidad «culpable», con y sin la Ley, es la introyección en el cristianismo, para siglos, de un pesimismo antropológico que no está en Jesús; idea que contaminará algunas de las líneas fundamentales del pensamiento cristiano.

- Nietzsche, que había entendido e interpretado la muerte de Jesús en la cruz como manifestación extrema y concluyente de su no-resistencia, como demostración de los valores necesarios para alcanzar la bienaventuranza, ve en la actitud de Pablo no solamente una interpretación más propia del paganismo, sino también un vaciamiento de la verdad y coherencia del mensaje de Jesús. Si éste se hubiera entregado *voluntariamente* a una muerte *provisional* ante la inminencia de una resurrección, ¿qué valor hubiese tenido su actitud?

c) Pablo vuelve a poner el acento sobre el viejo «Dios» (puesto que Cristo es solo un agente de reconciliación)

Nietzsche, al acusar a Pablo de actuar desde el judaísmo más profundo intuye algo que ha sido también advertido por José Mª Castillo: que Pablo actuó fundamentalmente como *judío* y, en realidad, es Dios, el Dios de Abrahán y de Moisés, el verdadero centro de su pensamiento y de su preocupación. Jesús, aunque es constantemente citado y predicado (en su calidad de «Cristo»), es en realidad un instrumento, un agente necesario para la resolución del drama del pecado y de la salvación. El acento en sus epístolas vuelve a recaer sobre el Dios del Antiguo Testamento:

---

[380] *AC,* #43.

En la teología de Pablo, el punto de partida del cristianismo no es Jesús, sino el señor exaltado por el Dios de la tradición israelita. Lo que, en última instancia, significa que la cristología de Pablo arranca de una convicción determinante: no conocemos a Dios desde Jesús, sino que conocemos a Jesús desde Dios.[...] Dicho de otra manera, la cristología de Pablo no modifica substancialmente el tradicional conocimiento de Dios que podía tener cualquier israelita o incluso cualquier creyente en Dios.[...] De donde se sigue que, en la mentalidad de Pablo, el cristianismo es -como lo fue el judaísmo- una religión que se explica como un intento de buscar la "relación" del hombre con Dios. Con lo que se desdibuja y difumina la originalidad del cristianismo como mensaje para este mundo. El cristianismo es para Pablo, antes que nada, un proyecto para el mundo futuro que trasciende este mundo[381]

d) Fe, obras, justificación

En Jesús de Nazaret se manifiesta una ética de la *intención* y una ética de la *acción*. Las obras son la única forma de superar la distancia entre prójimo y prójimo. Y la salvación se efectúa de manera inmanente e inminente como disminución del sufrimiento del otro. La línea de Pablo (alguna vez equiparado por Nietzsche con Calvino, como en el #81 de *HDH* II) es la línea de la predestinación, de la fe firme como certeza de vida eterna y de la minusvaloración de las obras; línea que se opondría a la enunciada por Jesús:

No es una «fe» lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar diferente[382]

Por supuesto, existen más elementos de separación entre Jesús y Pablo en el pensamiento de Nietzsche, además de los citados. De manera muy sucinta podríamos añadir:

- Pablo exalta a Jesús a una categoría divina que no tuvo (o no quiso):

Por otro lado, la veneración vuelta salvaje, de esas almas salidas completamente de sus quicios no soportó ya aquella evangélica igualdad de derechos de todo el mundo a ser hijo de Dios enseñada por Jesús: su venganza consistió en *exaltar* a Jesús de una manera extravagante, en desligarlo de ellos mismos[383]

- Pablo retoma los conceptos de «culpa» y «pecado», abolidos por Jesús:

En la psicología entera del evangelio falta el concepto de culpa y castigo; asimismo, el concepto premio. El «pecado», cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado[384]

- El apóstol desplaza la verdadera importancia de Jesús desde su vida, su ejemplo y su doctrina al hecho exclusivo de su crucifixión-resurrección. Ya hemos comentado que Nietzsche otorga enorme importancia a este *desplazamiento*, citando explícitamente el texto de 1 Corintios 15, 17 ("*Si Cristo no resucitó de entre los muertos, vana es nuestra fe*") en *AC* #41; el apóstol continúa: *"todavía estáis en vuestros pecados..."*. Sin resurrección (es decir, sin posibilidad de «vida eterna») la

[381] Castillo, "San Pablo y los problemas...", p.22.
[382] *AC,* #33.
[383] *Ibíd.*, #40.
[384] *Ibíd.*, #33.

predicación, la vida entera de Jesús no tienen valor, puesto que -en la mentalidad de Pablo- la salvación no es consecuencia de "*escuchar la palabra y cumplirla*", sino efecto de la muerte expiatoria.

- Con Pablo se habría falsificado la historia de Israel, del Antiguo Testamento, para convertirlo en preámbulo de su propia doctrina:

> falsificó otra vez la historia de Israel, para que apareciese como la prehistoria de *su* acción: todos los profetas han hablado de *su* «redentor»[385]

- Pablo asumiría la existencia y la autoridad del Estado:

> Sométanse todos a las autoridades superiores. Pues no hay autoridad, sino de Dios; y las que hay, por Dios ha sido ordenadas. Así que el que se opone a la autoridad, se opone a la ordenación de Dios; y los que se oponen se hacen reos de juicio[386]

Este apaciguamiento y justificación del «poder» era para Nietzsche la antítesis de lo que significaba el movimiento de Jesús, como hace explícito en varios fragmentos póstumos:

> El cristianismo primitivo es la *abolición del Estado*:
> prohíbe el juramento
> el servicio militar
> los tribunales
> la autodefensa y la defensa de cualquier totalidad
> la distinción entre nacionales y extranjeros;
> igualmente el orden de los *estamentos.*
> [...]
> - el cristianismo es incluso la *abolición de la sociedad*[387]

> *He aquí el* HUMOR *del asunto,* un humor trágico: Pablo restauró con gran estilo aquello precisamente que Cristo había anulado con su vida. Finalmente, cuando la Iglesia está lista y acabada, asume bajo su sanción incluso la *existencia del Estado*[388]

Consecuencias en el orden del cristianismo como «moral»

Ciertamente, Nietzsche no hace tanto hincapié en elucidar los aspectos morales del pensamiento de Pablo que se apartan de la actitud de Jesús, cuanto en los grandes planteamientos cristológicos paulinos y sus trascendentales consecuencias. Sin embargo, la parte moral del pensamiento de Pablo es muy abundante y rica en consecuencias para la práctica del cristianismo posterior. La evolución moral de éste estuvo sin duda sujeta a las circunstancias históricas de cada momento de su larga evolución, y la evolución de las prescripciones morales no pudo ser idéntica en uno y otro momento de la historia. Nietzsche parece olvidar las modificaciones

---

[385] *Ibíd.*, #42.
[386] Rom 13, 1-2
[387] *FP* IV, 11 [239], p.427.
[388] *Ibíd.*, 11[282], p.437.

sustanciales que se produjeron en los siglos posteriores, sobre todo cuando Iglesia e Imperio confluyeron en un todo[389].

Recordemos además que el propio Nietzsche afirma que muchos elementos precristianos, propios de la moralidad helenística (del estoicismo y otros) formaron parte de la doctrina paulina.

Fuera como fuere, la doctrina moral del apóstol Pablo retomaría para el cristianismo conceptos morales que Jesús había desplazado o relativizado, como hemos visto: culpa, pecado, gracia, salvación, etc. Podríamos entonces exponer la doctrina paulina en torno a los temas morales en torno a dos ejes, por lo demás profundamente conectados:

a) Recuperación de una ortodoxia de comportamiento personal

Si recordamos, Jesús tenía una enorme indulgencia hacia los pecados naturales y una honda preferencia por los pecadores. Su relativización de la «culpa» era doble. Por un lado, en la medida que entendía -y lo hace a menudo en sus parábolas- que nadie está libre de la condición de «pecador», la división estricta entre «pecadores» y «puros» (la propia de una moral heterónoma como la de los fariseos[390]) se antoja absurda. Esto lo muestra claramente el siguiente pasaje:

> A unos que confiaban en sí mismos como justos y menospreciaban a los otros, les dijo asimismo esta parábola: «Dos hombres subieron al Templo a orar. Uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, puesto en pie, oraba consigo mismo de esta manera: "Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces a la semana, doy diezmos de todo lo que gano". Mas el publicano, estando apartado, no quería siquiera alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, mientras decía: "Dios, ten misericordia de mí, pecador"». Os digo que este descendió a su casa justificado, pero el otro no, porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado[391]

Sin embargo, el pensamiento de Pablo, a juicio de Nietzsche, permanece anclado precisamente en los parámetros propios del fariseísmo, y se produce en sus textos una constante dualización de los seres en pecadores (condenados) y salvados, explicitando claramente las manifestaciones del pecado (de la «carne»), como en el siguiente pasaje:

---

[389] Hubo decisiones de trascendental importancia para el cristianismo que se tomaron muchos siglos después de Pablo. Así, comenta Hannah Arendt: *La consecuencia políticamente más importante de la amalgama de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas fue la de permitir a la Iglesia que interpretara las bastante vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos, con lo que elevaba a la categoría de dogma de fe un elaborado sistema de premios y castigos para las buenas y malas obras que no encontraban la retribución justa en la tierra. Esto no se produjo antes del siglo V, cuando se declararon heréticas las primeras enseñanzas acerca de la redención de todos los pecadores...* (Arendt, H., "¿Qué es la autoridad", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p.140).

[390] Hay referencias muy importantes sobre este asunto en Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Trotta, 2011.

[391] Lc 18, 9-14.

> ¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni lo afeminados, ni los que se echan con varones, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios[392]

Por otra parte, de la misma manera que el perdón, consecuencia del arrepentimiento en Jesús, es inmediato si es sincero, las categorías estables e irreversibles de «pecadores» o «condenados», típicas de Pablo, parecen contradictorias, puesto que todas las situaciones pecaminosas en palabras de Jesús pueden ser instantáneamente revertidas si se produce la apertura sincera al arrepentimiento-confianza y si se elimina cualquier atisbo de enemistad entre los hombres (que es lo que Dios *les* demanda). Volveríamos al ya citado pasaje de "*si siete veces tu hermano pecare contra ti...",* Lc 17, 3-4. Mientras Jesús convive sin problemas con esos hombres ("*no tienen necesidad de médico los sanos*...", Lc 5, 31*),* Pablo los aparta de un plumazo:

> Os escribí que no os mezclaseis con quien, llamándose hermano, sea fornicario, avaro, idólatra, difamador, borracho o ladrón: con uno así ni comer [393]

b) Desconfianza absoluta ante las pasiones. carne = desobediencia = muerte. La recuperación del «yo»

Dice acertadamente Paul Valadier que la vieja Ley, fuente de pecado en Pablo, se transforma en la «carne», metáfora del pecado, la desobediencia y la condenación en el futuro[394]; y así, el centro de la preocupación moral del individuo, que en Jesús era el «tú», es devuelto por Pablo al «yo».

Las consecuencias de esta actitud paulina -el paso de la *sociedad* al *individuo*- serán trascendentales para el futuro de la actitud cristiana ante la vida, como señala Castillo:

> La moral cristiana, centrada más en la perfección del sujeto que en el logro de la sociedad éticamente justa, tiene en Pablo un sólido fundamento[395]

La preocupación por la salvación personal (el «cuidado de sí» del que hablaba Michel Foucault) ha sido no la única, pero sí seguramente la más poderosa fuerza que ha arrastrado la vitalidad cristiana a lo largo de la historia. La primigenia preocupación por el otro, por la igualdad y por la erradicación del sufrimiento social, por causa de las estructuras injustas, han sido patrimonio de minorías cristianas, o de movimientos rebeldes de inspiración comunitarista que se han sucedido a lo largo de los siglos, viéndose a sí mismos como movimientos de retorno a la pureza e igualdad evangélicas; como regreso a la «comunidad de bienes» de la que se habla en *Hechos* 2, 44-45; movimientos y líderes espirituales que han sido durísimamente reprimidos por el cristianismo oficial y por el brazo secular.

---

392 1 Cor 6, 9-10.
393 1 Cor 5, 11.
394 Valadier, *op. cit.* p.301.
395 Castillo, *op. cit.,* p.41.

Aunque seguramente no estuvo en el ánimo de Pablo descuidar los aspectos más solidarios e igualitaristas del cristianismo, lo cierto es que la obsesión por la salvación y justificación por la fe y una vida en consonancia, han tenido consecuencias importantísimas.

De la misma manera que la mirada vuelta hacia adentro, la casuística del pecado y de la pureza, la preocupación permanente por la salvación, han acabado conformando, también en palabras de Castillo, toda una actitud vital no esencialmente diferente del fariseísmo del que procedió Pablo, profundamente diferente de la liberalidad con la que se comporta el Jesús de los sinópticos:

> Dado que Pablo entiende la salvación específicamente como salvación eterna y trascendente, existe el peligro de situar el centro constitutivo de la cristología, no en este mundo, sino en el otro mundo; no en la historia, sino en la eternidad. Por tanto, no en los problemas de la tierra, sino en las esperanzas del cielo[396]

Es cierto que Nietzsche no desciende a estas cuestiones y desde luego no deja de considerar que el cristianismo fue un movimiento henchido de valores igualitaristas, opuestos a una concepción jerárquica -que él compartía- de la sociedad (ejemplificada en Roma). Y aunque tal revolución igualitaria no se produjera en el ámbito político y social (de hecho Pablo, no solo recomienda la aceptación del orden social, sino la condición subordinada de la mujer o la existencia de la esclavitud[397]), Nietzsche denuncia que se produjo en el ámbito de los «ideales» y los «valores», en el campo de la moral cristiana, bajo la fórmula de la «rebelión de los esclavos en la moral».

Con ello tiene que ver, sin duda, un aspecto del pensamiento de Pablo, que tiene enorme importancia[398]: la idea de *kenosis*, «rebajamiento» o «vaciamiento» de Dios: la idea de que Dios decide rebajarse al nivel de hombre, y que el símbolo por excelencia de Dios es el *esclavo*, lo más humilde, lo más pobre. Es a ellos a quienes Dios comunica la verdad, confundiendo a los poderosos:

> Mirad, hermanos, a quiénes ha llamado entre vosotros: no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que Dios escogió lo necio de este mundo para confundir a los sabios, y lo débil para confundir a los fuertes; lo vil y despreciable, lo que no es, es lo que Dios eligió para reducir a la nada a lo que es[399]

El hecho de que el esclavo, lo más humilde, sea la metáfora de Dios vivo, es lo que -aunque no tuviera consecuencias '«sociales» claras, como dijimos- llevaría en el campo de la moral, según Nietzsche, a una profunda y definitiva inversión de los valores, a un triunfo definitivo del «judaísmo» más refinado, bajo el símbolo de un *Dios en la Cruz*, como se señala con estas expresivas palabras:

---

396 *Ibíd.*
397 *Ibíd.*, pp.41-42.
398 La tiene, por ejemplo, para Vattimo, G., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Barcelona, Paidós, 2003.
399 I Cor, 1, 25-28.

> Dios en la cruz – ¿es que no se entiende todavía el terrible pensamiento que está detrás de ese símbolo? – Todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz es divino[400]

6. 3. ¿ES NIETZSCHE DEMASIADO UNILATERAL EN SU RADICAL SEPARACIÓN ENTRE JESÚS Y PABLO? (LA LECTURA DE A. BADIOU).

El descuido nietzscheano del tema del «amor» en Pablo

Terminaremos planteándonos una pregunta de difícil respuesta en función de las contradictorias e irreconciliables soluciones que se han dado y se siguen dando a la cuestión: ¿Equivoca Nietzsche la figura e importancia de Pablo? ¿Está justificada la oposición absoluta en que sitúa los mundos espirituales de ambos?

La respuesta tiene una dificultad: el abismo insuperable entre quienes tienen una posición similar a la de Nietzsche (aunque no lo hagan en el tono incendiario y agresivo de éste) y los que creen en la plena sintonía entre Jesús y Pablo. Valadier señala como propio de la teología liberal del siglo XIX esa separación entre Pablo y el Jesús histórico. Línea también propia de una parte importante del pensamiento en el siglo XX, ejemplificada por R. Bultmann y que venimos viendo en algunos teólogos actuales. Por el contrario, y a propósito de Bultmann, una legión de teólogos, historiadores y estudiosos niegan tal separación entre ambos.

Ante una cuestión que provoca divisiones tan profundas, en nuestra opinión debemos hacernos una reflexión: ¿qué peso tienen las referencias doctrinales en los escritos de Pablo que sustentan las tesis esenciales de Jesús o, si se prefiere, la tesis por excelencia: el «perdón» y el «amor al prójimo» como única norma de vida, asuntos que Nietzsche ni siquiera roza al hablar de Pablo? ¿En qué medida ignorar textos tan fundamentales de Pablo como los que vamos a citar a continuación -y que se resumen en el primado de la «caritas»- no hacen del análisis de Nietzsche algo demasiado unilateral? Vamos a recordar tres fundamentales:

- El amor como plenitud de la Ley:

> Con nadie tengáis deudas, a no ser la del amor mutuo, pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, los preceptos *no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás,* y cualquier otro que pueda existir, se resumen en éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. El que ama no hace mal al prójimo; en resumen, el amor es la plenitud de la ley[401]

- La *caritas:*

[400] *AC,* # 51.
[401] Rom 13, 8-10.

> Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como una campana que suena o címbalo que retiñe [...] Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor; pero la más excelente de todas es el amor[402]

- Caridad y humildad:

> No hagáis nada por rivalidad o vanagloria; sed, por el contrario humildes y considerad a los demás superiores a vosotros mismos. Que no busque cada uno sus propios intereses, sino los de los demás. Tened, pues, los sentimientos de quienes están unidos a Cristo Jesús.
> El cual, siendo de condición divina,
> no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios.
> Al contrario, se despojó de su grandeza,
> tomó la condición de esclavo
> y se hizo semejante a los hombres[403]

Nietzsche descuidó o ignoró esta parte de la doctrina paulina, semejante a la de Jesús. Siempre dio prioridad a otras tesis del apóstol de los gentiles, las que entendía se apartaban de la ética de Cristo. Da la impresión de que para Nietzsche este tema del amor, aunque presente en Pablo, es secundario respecto de otros asuntos cardinales: la insistencia en la necesidad de la fe justificadora, la obsesión por la salvación, la referencia continua y constante al Señor resucitado como redentor de los hombres por gracia gratuita del Padre, debieron de parecerle más presentes y constantes, más determinantes que ningún otro en Pablo.

Otra visión de Pablo: Alain Badiou

El teólogo sudamericano David Roldán, tal como mencionábamos al principio, reflexiona sobre la recuperación actual de san Pablo por muchos filósofos contemporáneos.

Conocemos, aunque en el capítulo correspondiente nos detendremos en ello, que la lectura de san Pablo resulta decisiva en la *transformación* del pensamiento de Lutero. En el siglo XIX fue Auguste Comte quien dio a este apóstol una decisiva importancia -muy por encima de la del propio Jesús- como nos recordaba Henri De Lubac[404]. En los años tempranos de su filosofía, las epístolas paulinas ocuparon intensamente el pensamiento de Heidegger, como nos recuerda el propio Gianni Vattimo[405], quien a su vez concede una importancia decisiva a la idea paulina de *kenosis,* contenida en el famoso pasaje de *Filipenses* citado.

David Roldán -como decíamos- eleva la nómina de filósofos que han reactualizado a Pablo, mencionando a Jacob Taubes, Gianni Vattimo, Alain Badiou, Giorgio Agamben o Slavos Zizek. Nos ha parecido interesante detenernos en la

---

[402] I Cor 13, 1-7.
[403] Flp 2, 3-7.
[404] De Lubac, H., *El drama del humanismo ateo,* pp.133ss.
[405] Vattimo, G., *Después de la cristiandad,* capítulo 10: *Hos mé. Heidegger y el cristianismo,* pp.153ss. Afirma Vattimo: *"No solo Pablo nos ayuda a aclarar a Heidegger, sino que Heidegger nos proporciona consideraciones que, si las tomamos en serio, nos conducen también a reinterpretar la tradición cristiana"* (p.165).

posición de A. Badiou, en contraste con la mantenida por Nietzsche. Aunque coincide con éste en la cuestión de que a Pablo no le habría interesado el Jesús «histórico», el apóstol le interesa como ejemplo de *intelectual militante* que, en función de un *acontecimiento,* en este caso la conversión camino de Damasco, funda en tal «acontecimiento» una radical "subjetividad", y una subjetividad *dialéctic*a, además; "dialéctica" en el sentido de que el acontecimiento-Cristo supera, que no rompe, la sujeción a la Ley. Y el acontecimiento-Cristo es fundamentalmente (únicamente) la resurrección; resurrección que no es interpretable como acontecimiento «histórico», sino como puro don o gracia. Por tanto, para Badiou -interpreta Roldán- el acontecimiento de la resurrección no es un asunto de "debate de historiadores y de testigos"[406].

Además, nos parece interesante la siguiente reflexión del articulista quien, siguiendo a Badiou, propone la posibilidad de que hayamos interpretado mal -es decir, de la misma forma que el propio Nietzsche- toda la dialéctica paulina en relación con la «carne» y el «espíritu»:

> El interés en la antropología paulina ocupa un lugar importante en el abordaje de Badiou. El importante pasaje de Romanos 7 es presentado como la "división del sujeto". En el sujeto se da esta división y lucha de la vida (*zoee*) y muerte (*thánatos*). Con justicia, a mi ver, Badiou destaca la opacidad que han traído varios siglos de interpretación platonizante acerca de los términos "espíritu" y "carne". Según Badiou, ambas son vías de pensamiento para identificar lo real. Las diferencias "carnales" no tienen consistencia a los ojos "espirituales", que captan esta nueva realidad: "ya no hay judío ni griego" (Gal 3. 28)[407]

La conclusión lógica que extrae Roldán es que del autor francés sale una interpretación netamente distinta de san Pablo de la que hicieron Hegel o Nietzsche, a quien solo reconoce -como decíamos- el haber visto correctamente que a Pablo no interesaba el Jesús de carne y hueso. Incluso traza Badiou paralelismos entre Nietzsche y Pablo:

> Si san Pablo no estuvo interesado en la historia de Jesús, Nietzsche tampoco estuvo interesado en la historia como tal; la "genealogía" nietzscheana no es historia[408]

Roldán reproduce, además, la crítica de Badiou a Nietzsche, quien ignoró que, como él, el apóstol manifestaba una clara faceta de afirmación de la vida:

> Nietzsche no es suficientemente preciso. Cuando escribe que Pablo solo tiene necesidad de la muerte de Cristo "y de algo más", debería subrayar que ese "algo" no es un "además" de la muerte, que es para Pablo el único punto de realidad al que se ata su pensamiento. Y que, así pues, si ha "desplazado el centro de gravedad de su [de Cristo] existencia detrás de esta existencia", no es ni según la muerte, ni según el odio, sino según un principio de supra-existencia a partir del cual la vida, la vida afirmativa, estaba restituida y fundada en todos[409]

[406] Roldán, D., *op. cit*, p.13.
[407] *Ibíd.*, pp.13-14.
[408] *Ibíd.*, p.14.
[409] *Ibíd.,* pp.14-15.

Yendo más allá, el análisis de Badiou -nos propone Roldán- resalta tres temas *nietzscheanos* que, en realidad, "*habrían sido acuñados por san Pablo*":

> La declaración subjetiva que solo tiene autoridad en sí misma (similar al personaje Zaratustra); la historia partida en dos (similar a "la Gran Política"); y el "hombre nuevo" como fin de la esclavitud culpable y afirmación de la vida (*Die Übermensch*, el Superhombre). Si Nietzsche acusa a san Pablo de falsificar a Jesús de Nazaret, Badiou acusa a Nietzsche de falsificar a san Pablo. Acaso lo que Nietzsche odie en san Pablo sea su "igualitarismo", la eliminación de todos los privilegios (gran tema pendiente de reflexión por parte de los neo-nietzscheanos)[410].

En definitiva, que el juicio de Nietzsche sobre Pablo resulta poco ponderado y excesivo, y que obedece en buena parte a la época en que se formula, parece una conclusión evidente, incluso a los cristianos más proclives al filósofo. Terminemos en este sentido con la siguiente reflexión de Paul Valadier:

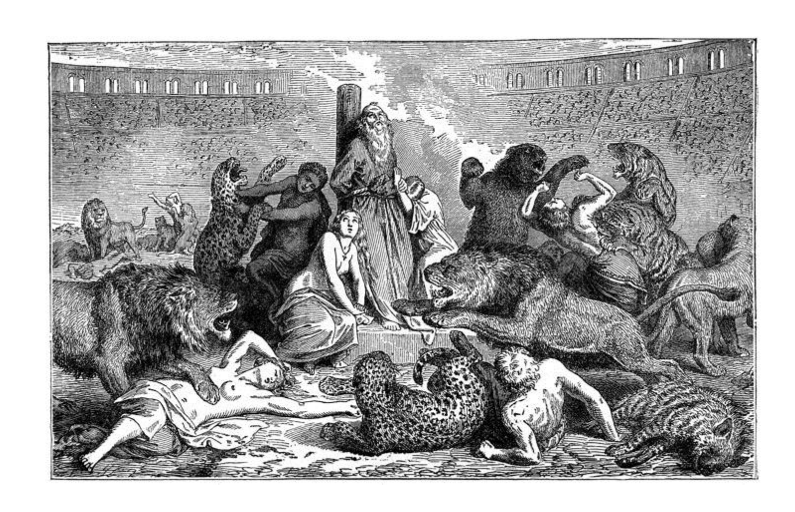
> Desde la perspectiva cristiana, el pecado no ha sido revelado más que como perdonado; y si las perspectivas de Pablo han sido a menudo fuente de interpretaciones abrumadoras del pecado original, es preciso, sin embargo, retener lo que nos dice acerca de la sobreabundancia de la gracia respecto al pecado, la supereminencia de Cristo respecto de Adán y, por consiguiente, la idea de que solo el perdón de Dios concedido en Cristo nos hace comprender la gravedad de toda sospecha acerca de su misericordia. Es el rostro de Cristo en la cruz el que nos hace caer en la cuenta de la gravedad de esta sospecha; un rostro que refleja al mismo tiempo el testimonio del perdón[411]

---

[410] *Ibíd.*, p.15.

[411] Valadier, P., *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo,* Santander, Sal Terrae, 2003, p.135.

CAPÍTULO 7
ROMA: CRISIS RELIGIOSA Y REBELIÓN DE LOS ESCLAVOS



7. 1. ROMA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE: UNA NUEVA AMBIVALENCIA

La caracterización por Nietzsche del significado del mundo romano en el conjunto de su «filosofía de la historia» y en el análisis de la génesis de la moral cristiana resulta, como tantos conceptos fuertes en él, complejo, por no decir contradictorio. En cualquier caso, el aprecio de Nietzsche por Roma es desde luego creciente hasta ser considerada en sus obras maduras como el epítome de los valores «aristocráticos» que oponer al conjunto de valores «gregarios» que habría hecho triunfar el cristianismo. Veremos cómo esto no sucede de la misma manera en la filosofía temprana de Nietzsche, donde los griegos -al menos hasta su «ilustración» socrática- representan el «modelo» más acabado de civilización habida.

Del mismo modo ocurre con otro fenómeno fundamental: si hemos interiorizado, por su fuerza y rotundidad, la expresión «Roma contra Judea» como la *"más alta antítesis de valores que ha existido"*[412], no es menos cierto que se encuentran en Nietzsche abundantes textos donde, si no el cristianismo, sí desde luego la «Iglesia» aparece como la única y genuina conservadora de los *valores* romanos. En consecuencia, una vez más, nos obliga Nietzsche a movernos con extremo cuidado y a evitar interpretaciones sumarias demasiado precipitadamente.

[412] *GM,* Tratado I, #16.

Analizaremos todos estos pormenores y, después de valorar algunos textos representativos de lo que Nietzsche afirmó sobre los romanos, entraremos en la cuestión más importante para nuestro propósito: ¿*qué* es y *cómo* se ha producido la famosa «rebelión de los esclavos en la moral»?; pues este acontecimiento clave determina también lo que ocurrió en los siglos históricos posteriores, el fenómeno medieval y la ruptura del orden cristiano en el siglo XVI, como veremos en los siguientes capítulos.

Roma en la filosofía temprana de Nietzsche

Si seguimos como ejemplo el riguroso análisis que nos propone Esteban Enguita, es indudable que Roma representa para el joven Nietzsche una realidad que continúa dando cumplimiento a la dialéctica socrática, en lógica continuidad con los valores de la época helenística. Roma es ya, sin duda, para Nietzsche una realidad plenamente «antitrágica». Así, establece a la India y a Roma como dos extremos: la primera es el ámbito de total dominio de Dioniso y Roma el lugar de cumplimiento de lo apolíneo. Como sabemos, solo en la Grecia *trágica* se pudo dar la planta excepcional y efímera de una civilización que pudo dar lo máximo de sí por el exquisito e infrecuente equilibrio de pulsiones contrarias, las que representan ambas divinidades.

Tal cumplimiento de lo apolíneo tiene en Roma una dirección clara: la política y el dominio imperial se han convertido en el ideal dominante de aquella civilización (como lo será también, al menos para ciertas potencias, en la época que vive Nietzsche). Roma representa en este primer Nietzsche la apoteosis de la política. En definitiva, algo enormemente opuesto al ideal «cultural» y de producción del genio que es para él la verdadera misión de toda civilización bien conformada con los fines de la «Voluntad» y de la «Naturaleza». Dice el profesor Esteban Enguita:

> Roma representa para Nietzsche la culminación de un proceso de disolución del mundo trágico que cristaliza en Sócrates y se consolida en el período helenístico, cuyos referentes políticos son el Imperio ateniense y el Imperio aún mayor y más perfeccionado de Alejandro[413]

En tanto Roma representa el triunfo de los instintos apolíneos, que toman la dirección de la Política y el Derecho, afirma Esteban Enguita:

> Ante una vigencia incondicional de los instintos políticos, como ante un dominio absoluto del «espíritu de la ciencia» -acontecimientos que guardan una estrecha relación para el joven Nietzsche-, se destruye la cultura verdadera en la que la vida alcanza su redención suprema. De ahí el triste espectáculo y la mísera superficialidad que presenta para Nietzsche la grandeza romana[414]

Estas impresiones quedarán reforzadas solo con citar un par de referencias a Roma contenidas en la II *Intempestiva* de Nietzsche. Al inicio del parágrafo 5, para

[413] Esteban Enguita, *El joven Nietzsche...*, p.124.
[414] *Ibíd.,* p. 125. Enguita (nota 84) refiere los textos de Nietzsche donde se hallan tales juicios, tanto de los *Fragmentos Póstumos* (*Nachgelassene Fragmente*) como de la definitiva edición en alemán (KSA).

ejemplificar la «debilidad» que la sobresaturación histórica produce al hombre moderno, Nietzsche recurre al mundo romano:

> El hombre moderno padece de una personalidad debilitada. Del mismo modo que el romano de la época imperial se convirtió en un no-romano en vista de ese universo que permanecía a su servicio, del mismo modo que se perdió dentro de esa corriente extranjera que le inundaba y degeneraba bajo ese carnaval cosmopolita de dioses, costumbres y artes, así ha de ocurrirle a ese hombre moderno..[415]

Y la II *Intempestiva* prácticamente termina con este significativo texto:

> Se empezará, por fin, a comprender que la cultura aún puede ser algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía. Porque todo adorno oculta lo que se adorna. De este modo, se revelará el concepto griego de cultura -en contraposición al romano-, el concepto de cultura como una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad[416]

Exaltación de Roma en la obra madura de Nietzsche

A pesar de lo comentado hasta aquí, conforme avanzamos en la obra de Nietzsche la mitificación de «Roma» se acrecienta hasta convertirla en símbolo máximo de todo lo que constituye la antítesis del cristianismo, en la famosa fórmula «Roma contra Judea»:

> «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: -hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales[417]

Esta exaltación sin matices de todo lo romano cobra una dimensión destacable precisamente en las páginas de *GM*, en tanto que en esta obra pretende mostrar la génesis de los valores propios del «resentimiento», el cual -nacido en suelo judío- pasa al cristianismo a través del increíble *rodeo* llamado Jesús de Nazaret, mediante la doctrina del «amor», para imponerse a todos los valores *aristocráticos* que Roma encarna:

> Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza a los pobres, a los enfermos, a los pecadores -¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante y más irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?[418]

Así, *GM* presenta la máxima valoración de los romanos como el pueblo más grande que ha existido:

---

[415] II *Intempestiva*, #5, p.76.
[416] *Ibíd.,* #10, p.139.
[417] *GM*, Tratado I, #16, p.59.
[418] *Ibíd.,* #8, pp.40-41.

> Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles, y ni siquiera se los ha soñado nunca; toda reliquia de ellos, toda inscripción suya produce éxtasis[419]

Aunque Roma se convierte en el «mayor» de los ejemplos nietzscheanos que oponer a la moral del resentimiento judío, no son únicamente los romanos los que conforman el grupo de las «aristocracias» que suscitan su admiración. Aristocracias que, sin embargo, por conducirse primordialmente por sus instintos, por sus reacciones y pulsiones menos «racionales» no han conseguido el grado de refinamiento, de «inteligencia» -dice Nietzsche- que sí han alcanzado las «razas» del resentimiento, que son las que han vencido:

> Las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos [..] son las razas nobles que han dejado tras sí el concepto «bárbaro» por todos los lugares por donde han pasado.

Al combate de «valores» de la antigüedad seguirán -dice Nietzsche- otros momentos históricos donde pudo percibirse la posibilidad de recuperar el ideal «clásico». Así ocurrió en el Renacimiento, cuando la propia iglesia romana pareció retomar los viejos ideales y a punto estuvo de sacudirse los valores gregarios y del resentimiento. Sin embargo, «Judea» volvió a triunfar a través del movimiento «plebeyo» de la Reforma luterana; y una vez más, se impuso con la Revolución francesa[420].

La forma de valorar a Roma por parte de Nietzsche no deja de plantear serios problemas al filósofo o al historiador, precisamente por lo cerrado, idealizante y ahistórico del concepto «Roma». Por eso, las preguntas podrían multiplicarse: ¿qué quiere decir Nietzsche con esa expresión tan vaga de «Roma»? ¿Los valores *aristocráticos* definen la Roma republicana -como parecía claro en la II *Intempestiva* que citábamos antes- o integran también ahora a las clases nobles del Imperio, aquellas que antes Nietzsche veía *degenerar* en una heterogénea multitud de religiones de salvación? ¿Engloba el concepto «romanos» también a las masas plebeyas o solo a sus capas dirigentes?

Nietzsche habla de Roma como una construcción *aere perennius*, algo que estaba destinado a durar una eternidad. Roma era, en consecuencia, la forma máxima de ideal de «Estado»: la perdurabilidad, la permanencia. ¿No está entonces exaltando la forma de ideal que había combatido en sus escritos de juventud, donde la preeminencia del Estado y de la política arruinaban el verdadero fin de toda organización estatal que es la producción de élites culturalmente activas, siendo todo lo demás -incluido los fines prácticos del Estado- meramente instrumental? [421]

---

[419] *Ibíd.,* #16, p.59.
[420] *Ibíd.,* Tratado I, #16, p.60. Todo ello lo trataremos en los siguientes capítulos.
[421] Remitimos, una vez más a las tesis de Esteban Enguita, en su obra citada: *El joven Nietzsche. Política y tragedia.*

Da la impresión de que la inicial fascinación de Nietzsche por los griegos se fue disipando en la misma proporción en que fue creciendo su admiración por el mundo romano. Tal vez la expresión más clara de esto se halle en *CI:*

> A los griegos no les debo en modo alguno impresiones tan fuertes como ésas [se refiere a las que le produjeron Salustio y Horacio (#1)]; y, para decirlo derechamente, ellos no *pueden* ser para nosotros lo que son los romanos. De los griegos no se *aprende* -su modo de ser es demasiado extraño, es también demasiado fluido para causar un efecto imperativo, un efecto «clásico»[422]

Paul Valadier incide también en señalar esta evolución del pensamiento de Nietzsche desde Grecia hasta Roma:

> Los primeros escritos exaltan a la civilización griega por encima de la civilización romana por el grado de desarrollo, de unificación que consiguió instaurar en todas las esferas de la existencia [...] Pero luego, a medida que se acumulan las reservas hacia Grecia, aumenta la admiración hacia el *Imperium Romanum*[423]

Para el pensador francés este cambio tiene que ver con la «dispersión» de los griegos, su oscilación *masculino-femenina*, mientras los romanos son capaces de producir una unidad grandiosa de estilo, lo que los convierte en los verdaderamente «clásicos», como afirmaba Nietzsche en el texto de *CI* citado. Esta modificación de su pensamiento es relacionada por Valadier con el fenómeno de la *Aufklärung* y el cambio de perspectiva histórica sobre Roma en su siglo. E interpreta que esta admiración procede del hecho de que los romanos constituyen un «imperio», no en el sentido militar, sino en el sentido de imponer una unidad, una voluntad colectiva, *señorial*, que se quiere a sí mima por encima de todas las grandes diversidades de territorios imperiales[424].

En definitiva, Nietzsche considera a Roma y a Judea como los pueblos más «productivos» y fecundos de la historia humana: Roma fue aquella sociedad capaz de imponer valores «señoriales»; los judíos, por el contrario, los valores del «resentimiento», valores también profundamente «creativos»[425], como veremos al final de este capítulo. En tanto a judíos y romanos la historia les ha reservado un papel «masculino», a los griegos -y a los franceses- les ha correspondido una tarea «femenina»[426].

Recordemos uno de los más importantes textos nietzscheanos donde Roma e Israel son evaluadas a la vez:

---

[422] *CI*, «Lo que debo a los antiguos», #2, p.130

[423] Valadier, *op. cit.,* pp.343-344

[424] *Ibíd.,* p.345.

[425] Toda la obra de Nietzsche alterna sobre los judíos juicios positivos y negativos, como testimonia el siguiente fragmento de MBM, #250, pp. 204-205: *"¿Qué debe Europa a los judíos? -Muchas cosas, buenas y malas, y sobre todo una que es a la vez de las mejores y de las peores: el gran estilo en la moral".* El aforismo termina diciendo: *"Nosotros los artistas entre los espectadores y filósofos sentimos por ellos frente a los judíos -gratitud"*

[426] *Ibíd.,* p.346. Valadier se hace eco del #248 de *MBM* (p.204 en la edición de Andrés Sánchez Pascual).

«Roma contra Judea, Judea contra Roma: -hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales. Roma veía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como su *monstrum* [monstruo] antipódico, si cabe la expresión; en Roma se consideraba al judío «*convicto* de odio contra todo el género humano»[427]

7. 2. EL MUNDO ROMANO Y EL PRIMER CRISTIANISMO

A través de una serie de textos sobre Roma y sobre las características que Nietzsche ve en el cristianismo inicial, que se movía en los ámbitos mediterráneos del imperio romano, podemos forjarnos una idea de la interpretación «histórica» que hace de esa situación concreta, dejando para el final del capítulo aquellos aspectos que tienen relación con la llamada *rebelión de los esclavos.* Hemos de tener en cuenta el nivel de los conocimientos históricos que sobre el mundo romano se tenían cuando Nietzsche redactaba sus obras en las décadas de los años 70 y 80 del siglo XIX, en plena época del historicismo académico en Alemania y de efervescencia de toda la teología «liberal» protestante, que en aquellos años seguía intentando clarificar «científicamente» los textos evangélicos.

El «ambiente» de esos primeros siglos de nuestra era Nietzsche lo describe fundamentalmente en varios textos de *A,* como el #71 y el #72, entre otros:

La venganza cristiana contra Roma. Quizá no haya nada que hastíe tanto como un perpetuo vencedor. Durante doscientos años se había visto que Roma sometía a un pueblo tras otro; el círculo se había cerrado; daba la impresión de que el futuro estaba totalmente paralizado; todo parecía dispuesto a durar eternamente, a tener el carácter perenne del bronce. [...] Ese odio mudo del espectador cansado, que ya duraba un siglo, ese odio contra Roma en todos los lugares que ésta dominaba, acabó por descargarse en el cristianismo, que metía en un mismo saco condenable a Roma, al *mundo* y al *pecado*. El cristianismo se vengó de Roma anunciando que el fin del mundo estaba cerca, y abriendo un nuevo futuro -Roma había sabido convertirlo todo en historia de *su* pasado y de *su* presente-, un futuro contra el que Roma no podía hacer nada; se vengó de Roma concibiendo el *juicio* final. Y el judío crucificado, símbolo de salvación, aparecía, entre los orgullosos pretores de las provincias romanas, como el más hondo de los escarnios, ya que aquéllos se convertían en representantes de la perdición y del *mundo*, maduro ya para su caída[428]

En *A#72*, «*La idea de «ultratumba*», Nietzsche describe el proceso de apropiación por el cristianismo de las creencias en la vida de ultratumba y «penas del infierno»; y de esta manera pudo tener éxito frente a otros cultos populares, como el de Mitra o Isis. Estas ideas eran por completo ajenas al sentir tradicional

---

[427] GM, Tratado I, #16. Valadier señala cuál es la razón mayor en la admiración de Nietzsche por los romanos: ellos habrían sido el pueblo que con mayor rigor y penetración en la historia se habrían planteado un proyecto de gran duración, dedicado no a forjar individuos y generaciones sino al «*hombre entero»*: *"Con Roma surge, por lo tanto, la idea de que «la planta humana» (ibid.) no podrá producir todo su fruto más que al término de un largo crecimiento y de un desarrollo continuo de las instituciones, sin que por eso éstas acrediten como suyo el éxito de esta empresa. Se ve, pues, que la cualidad del Imperio se ordena al advenimiento de un tipo de hombre (todavía desconocido) que perderá sin más la inestabilidad griega y la insatisfacción judía"* (*op. cit.*, p.346).

[428] *A,* #71.

del judío; y en lógica con ello, Nietzsche afirma que "*los primeros cristianos estaban muy lejos de la idea de unos castigos eternos; creían haber sido liberados de la muerte y esperaban día tras día una metamorfosis y no una muerte*"[429]. Ni siquiera San Pablo -sigue Nietzsche- creía en una inmortalidad generalizada para todos. Fue el contexto romano de cultos mistéricos el que se introdujo en el cristianismo y proporcionó un eficaz instrumento de propaganda

Nos referiremos un poco más adelante a otros textos de *A, GS* y *HDH* que inciden en la conformación por el cristianismo de un concepto clave como el de «culpa». Pensemos ahora a través del ambiente romano descrito por Nietzsche, en éstos y otros textos, que la idea de Roma que se va desprendiendo de ellos no es la de una construcción sólida e imperturbable, sino -cuando habla ya de la época imperial- la de una comunidad excesivamente refinada, civilizada y hastiada (muy en la línea en la que cierta literatura histórica de finales del siglo XIX nos ha presentado a las clases altas romanas). En ello abunda por ejemplo un texto muy interesante de *HDH* I:

> Así como en el mundo antiguo se empleó una inmensa fuerza de espíritu e inventiva para aumentar la alegría de vivir mediante cultos festivos, así en los tiempos del cristianismo se ha sacrificado una cantidad de espíritu igualmente inmensa a otro empeño: el hombre debía sentirse pecador a todo trance y en general ser excitado, vivificado, animado por ello [...] Este fue el último placer que la antigüedad inventó tras haberse embrutecido en la contemplación de las luchas de fieras y hombres[430]

En definitiva, a través de los textos nietzscheanos nos podemos hacer una imagen contradictoria de la Roma imperial: a veces parece decirnos que era un edificio sólido, indestructible, asentado en la duración para ser capaz de conformar un tipo de humanidad a largo plazo; y en otros textos Roma parece a partir del siglo I la antítesis de lo que fueron las antiguas virtudes «republicanas», aquéllas que añoraba Catón el Censor. Roma es ahora una potencia que ya no tiene nada que conquistar, que necesita cada vez estímulos más fuertes para su *excitación*; una *urbs* recorrida por todo tipo de modas extranjeras que pululan en materia artística, religiosa, etc. Fue necesaria esta *debilidad* para que pudiera actuar una forma nueva de ideología, la aportada por las primeras comunidades cristianas; fue éste el contexto necesario para que pudiera producirse la *rebelión de los esclavos en la moral.*

7. 3. JUDEA CONTRA ROMA. LA REBELIÓN DE LOS ESCLAVOS EN LA MORAL.

La rebelión de los esclavos en la moral tiene su epicentro discursivo en algunos textos de *GM*, como el importantísimo #16 del Tratado I, pero también hemos de acudir a algunos textos de *A, GS,* etc., para comprender qué significa y cómo se gesta el fenómeno del triunfo de los valores del resentimiento. A pesar de esto,

[429] *A,* #72.
[430] *HDH* I, #141.

entendemos que el proceso descrito por Nietzsche deja abiertas muchas cuestiones. En principio, no obstante, debemos abordar varios frentes de interpretación del fenómeno y dar cuenta de determinadas cuestiones fundamentales de este proceso, como son:

- La introducción del concepto de «culpa» por el cristianismo en las masas paganas.
- El lenguaje de la «venganza» a través del símbolo del «amor» (Dios en la cruz)
- ¿Cómo pudo sociológicamente ser posible la victoria cristiana?
- ¿Por qué Nietzsche no alude a las circunstancias políticas tardías, las del siglo IV, Constantino, etc., que hicieron posible el triunfo cristiano?
- ¿Se consumó de verdad una victoria de los «esclavos» y la estructura social que siguió al triunfo cristiano fue una sociedad «antiaristocrática»?

Introducción del concepto de «culpa» y condena de los sentidos

El triunfo del cristianismo, entendido por Nietzsche en su sentido de continuación del instinto sacerdotal judío, no podía realizarse y conquistar las almas de los paganos del imperio si no introducía en aquellas mentes conceptos clave como «pecado» o «culpa»:

> El cristianismo ha puesto en una misma balanza la desgracia y la culpa, de forma que, cuando la desgracia que sigue a una falta es grande, la magnitud de esta última se establece involuntariamente con el grado de gravedad de aquélla. Sin embargo esta apreciación no es *antigua*, porque la tragedia griega, donde tanto se habla de desgracias y de faltas, aunque sea en otro sentido, constituye una de las grandes liberaciones del espíritu, en una medida que ni los mismos antiguos eran capaces de entender. Estos no se preocupaban de señalar una *relación adecuada* entre la falta y la desgracia [...] Pero estaba reservado al cristianismo decir: «Detrás de esa desgracia tiene que haber *por necesidad* una gran falta, en proporción con la magnitud de la desgracia ocurrida, aunque no sepamos verla»[431]

En este proceso no careció de importancia el hecho de que también se culpabilizara la sexualidad humana. Nietzsche entiende que este proceso lo hizo efectivamente el cristianismo con la idealización amorosa de la antigüedad:

> ... Así es como el cristianismo logró convertir a Eros y Afrodita -potencias sublimes y susceptibles de ser idealizadas- en genios del averno y espíritus de corrupción, creando en la conciencia de los fieles, ante toda excitación sexual, remordimientos que llegaron a constituir un auténtico tormento[432]

El lenguaje de la «venganza» a través del símbolo del amor

[431] *A*, #78, «La justicia vengadora».

[432] *A*, #76, «Reflexionar mal es convertir algo en malo». En este parágrafo Nietzsche señala aún dos cosas de suma importancia: la primera anticipa con total nitidez un axioma del psicoanálisis: *"Además, aunque esta miseria* [se refiere a la consideración de la sexualidad por el cristianismo] *se mantenga oculta, no por ello posee raíces menos profundas"*. Y, por otra parte, deja claro cómo paradójicamente la sexualidad se convertirá -hasta hoy- en una obsesión para las autoridades cristianas: *"Sin embargo, esta transformación de Eros en diablo ha acabado teniendo un desenlace cómico. El «demonio» Eros ha interesado cada vez más a los hombres que los ángeles y los santos, gracias al carácter secreto y misterioso que la Iglesia ha conferido a las cosas eróticas"*.

Pablo de Tarso es llamado por Nietzsche «el apóstol de la venganza». Pero también considera otros momentos relevantes de esa venganza judía contra Roma. Uno de ellos es el *Apocalipsis* de Juan:

> ¿Qué es lo que los judíos sentían, en cambio, contra Roma? Se lo adivina por mil indicios; pero basta con traer una vez más a la memoria el Apocalipsis de Juan, la más salvaje de todas las invectivas escritas que la venganza tiene sobre su conciencia. (Por otro lado no se infravalore la profunda consecuencia lógica del instinto cristiano al escribir cabalmente sobre este libro del odio el nombre del discípulo del amor, del mismo a quien atribuyó aquel Evangelio enamorado y entusiasta...)[433]

Como es conocido, el *Apocalipsis* parece situarse en el contexto de las persecuciones de Domiciano (81-96 d.C.) y, a pesar de su complejidad, parece claro que pretende ser un elemento de fortalecimiento de la fe milenarista de los cristianos en dificultades, así como -en la línea señalada por Nietzsche- una terrible invectiva contra Roma («Babilonia») a la que se auguran toda suerte de males.

Nietzsche sigue rastreando -en las páginas de *GM*- escritos cristianos que tienen como eje para él el espíritu de venganza y el resentimiento, dejando dos testimonios importantes de ello, como destaca Andrés Sánchez Pascual en su edición de *AC*. Uno de ellos es de Tomás de Aquino:

> Beati in regno celeste videbunt poenas damnatorum, ut beaatitudo illis magis complaceat [los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más][434]

Un testimonio más, éste de Tertuliano, donde expresa la alegría de los cristianos cuando paganos y judíos sufran las penas eternas del infierno:

> Pero quedan todavía otros espectáculos, aquel último y perpetuo día del juicio, día no esperado por las naciones, día del cual se mofan, cuando esta tan grande decrepitud del mundo y tantas generaciones del mismo ardan en un fuego común. ¡Qué espectáculo tan grandioso entonces! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré! ¡Allí me regocijaré, contemplando cómo tantos y tan grandes reyes, de quienes se decía que habían sido recibidos en el cielo, gimen en profundas tinieblas junto con el mismo Júpiter y con sus mismos testigos! ¡Viendo también cómo los presidentes perseguidores del nombre del Señor se derriten en llamas más crueles que aquellas con que ellos mismos se ensañaron contra los cristianos! [...] La visión de tales espectáculos, la posibilidad de alegrarte de tales cosas, ¿qué pretor o cónsul, o cuestor, o sacerdote, podrá ofrecértela, aun con toda su generosidad?[435]

En *AC*, Nietzsche vuelve a insistir en que los valores de la venganza y el resentimiento -los más distantes del proceder de Jesús- comenzaron a imponerse con la muerte de éste:

---

[433] *GM,* Tratado I, #16, p.59.

[434] *GM*, nota 36, p.283. A. Sánchez Pascual cita completo y correctamente el texto de la *Suma Teológica,* suplemento, cuestión 94, art.1.

[435] *GM,* Tratado I, #16.

> Fue justo el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, el que de nuevo se impuso[436]

Por último, es Pablo quien recoge para Nietzsche ese caudal de resentimiento que los cristianos llevarán adelante con absoluta lógica. Como hemos visto, Pablo recibe los epítetos más duros por parte de Nietzsche: «genio en el odio» (*AC* #42), «cinismo lógico de un rabino» (*AC* #44), «el más grande de todos los apóstoles de la venganza» (*AC* #45), etc.

Y todo ello fue llevado a cabo a través del sublime símbolo del amor, de «Dios en la cruz». Ese símbolo, clave en las epístolas paulinas, fue el instrumento supremo de la venganza de «Israel»:

> ¿Se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre*?...[437]

El triunfo de los «esclavos»

Finalmente, las predicciones paulinas acabarían cumpliéndose: la venganza contra Roma se materializará. Efectivamente, Dios consiguió poner en la cruz a príncipes y potestades (*Colosenses* 2: 15) y se cumplió la inversión de los valores de Pablo: los sabios y poderosos fueron confundidos, y la sabiduría de Dios revelada a lo «necio» de este mundo (1 Cor 1,17-29). ¿Cómo pudo hacerse real este proceso? Para ello nos resultará enormemente esclarecedor seguir la interpretación de Paul Valadier acerca de cómo pudo triunfar finalmente la *rebelión de los esclavos en la moral*. Es evidente que tuvo que ser un proceso de doble dirección, que implicara:

- que los «débiles» pudieran de alguna manera sentirse fuertes.
- que los fuertes asumieran una «mala conciencia» en su forma de valorar.

a) Las pequeñas comunidades «judías»

Las pequeñas comunidades judías son -en opinión de Valadier- las creadoras del concepto de «amor», una novedad radical, ajena a cualquier otra cultura, incluso a la cristiana. Unas pequeñas comunidades que pueden constituir una alternativa:

> a un mundo atormentado por el desorden, que se desploma bajo su inmensidad y la vaciedad de su proyecto, esclerotizado en voluntad vacía para perdurar, el judaísmo cristiano le ofrece *llamas de humanidad* bajo la forma de pequeñas comunidades en la diáspora. En ellas todos encuentran, junto con el calor de pequeños grupos homogéneos, lo que el Imperio no puede ofrecer: «ayuda recíproca, comprensión mutua, grandeza de ánimo, oculta y revestida con la piedad de los 'elegidos'»[438]

---

[436] *AC*, #40, p.71.
[437] *GM*, Tratado I, ,#8, p.41.
[438] Valadier, *op. cit.*, p.349.

Evidentemente, durante las primeras etapas de inserción del cristianismo en la sociedad romana, éste solo pudo calar entre las capas más bajas de la sociedad imperial[439]. Esas comunidades de perseguidos, de «esclavos», van a hacer posible el encuentro de la «debilidad» con el ideal. Si antes hacíamos referencia a las epístolas a los Corintios, la referencia directa -para Valadier- es el Sermón de la Montaña, que

> recibe su credibilidad de su oposición a la moral corriente; pero, sobre todo, *identifica a los débiles con su debilidad* en cuanto que les muestra que la salvación viene a ellos (no a los sabios de este mundo) [440]

Y también, evidentemente, aunque sin citarlo, la referencia de Pablo a la *kenosis*. (Fil 2, 5-8):

> como el ideal se presenta como lo primero que se ha identificado con la debilidad, la debilidad puede a su vez identificarse con el ideal[441]

La comunidad cristiana continua así el proceso judío de identificación de Dios con *un* pueblo que se separa de los otros. Los valores de estos débiles son elevados a categoría de valores superiores y de «todos». Los amos son «malos» (como evidentemente muestran las persecuciones), se impone el ideal del grupo, el ideal gregario.[442]

b) Debilidad de los «fuertes»

Valadier continúa describiendo el mecanismo de victoria de los débiles sobre los fuertes a través de sus mecanismos psicológicos:

- la identificación de la «debilidad» con el «ideal superior».
- una «debilidad» que en realidad es «fuerte» en tanto se convierte en *creadora* (ya no meramente *reactiva*) de valores nuevos:

> La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores[443]

En este proceso no hay que olvidar que frente al «descuido» vital de los señores, la raza de los hombres del resentimiento acaba siendo más inteligente que aquéllos:

> Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia de un modo del todo distinto: a saber, como la más importante condición de existencia[444]

Todo este proceso culminará cuando los señores se autoanalicen con la lógica psicológico-moral de los oprimidos. Si seguimos la tesis de Foucault -al interpretar

---

[439] *Ibíd.*
[440] *Ibíd.,* p.350.
[441] *Ibíd.*
[442] *Ibíd.*, p.351.
[443] *GM*, Tratado I, #10, p.42.
[444] *Ibíd.*, p.45.

GM-, que insiste en la idea de que las palabras, el «lenguaje» es siempre una imposición de las clases superiores[445], habría que decir que cuando los señores -a través de la mala conciencia- han asumido las nuevas valoracioes de «bueno» y «malo», estaremos al final del proceso. Y para hacerlo posible, para -como dice Valadier- *vencer* la distancia entre el señor y el esclavo, éste tiene que anular la efectividad de tal «distancia»: frente a las apariencias, el señor es en realidad «débil», es «malo»:

> En el fondo, piensa, los señores son como nosotros, pero aparentan ser distintos. De este modo, la insoportable alteridad queda neutralizada y reducida a una medida familiar[446]

¿Por qué los «señores» estuvieron tan prontos a sucumbir? Porque, como dice Nietzsche en *GM*, en realidad hay escasez de verdaderos señores[447]. En segundo lugar -y esto es aún más importante- no hay en realidad dos «razas»: la diferencia señor-esclavo es una diferencia de «grado» (Valadier hace referencia a un inédito de Nietzsche [KGW VIII, 3, 14, (65)][448]). Y, por último -Nietzsche lo dice a menudo, y claramente en *MBM* #276-, el señor es psicológicamente más frágil en muchos aspectos.

Hemos mencionado el socavamiento psicológico y lingüístico que hace posible el triunfo sobre los señores. Aún añade Valadier que las condiciones políticas del Imperio parecen favorecer la tarea: agotadas sus conquistas, sus proyectos más enérgicos, las aristocracias romanas se han agotado:

> [se da un] escepticismo creciente hacia las virtudes de un imperio, en el desorden creado por un mundo que ha triunfado, pero que se está pervirtiendo bajo sus éxitos[449]

Es cierto que si profundizáramos en la cuestión de la transformación política del Imperio y las condiciones y la evolución del cristianismo en su seno, nos quedarían profundos interrogantes sin resolver: ¿Por qué Nietzsche no hace referencia alguna a los fundamentales acontecimientos del siglo IV, al papel de Constantino o Teodosio, al Concilio de Nicea, por ejemplo, que tienen un peso definitivo sobre la orientación del cristianismo, las herejías, los textos que van a considerarse «canónicos», etc.? ¿Por qué reduce la orientación definitiva del cristianismo a lo que sucede esas pocas décadas después de la muerte de Jesús?

Otros temas -no menores- no son aclarados por Nietzsche: podemos comprender la rebelión de los esclavos en tanto son las capas más bajas de la sociedad romana las que se vuelven cristianas; pero, ¿qué ocurre cuando sean las clases elevadas y más aristocráticas del Imperio las que se hacen cristianas? ¿Actúa igual el mecanismo del resentimiento? ¿Es ya irreversible? ¿Es en realidad el mundo que sucede a Roma, el mundo cristiano medieval, un mundo «igualitario» o lo es

---

[445] Ver Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx,* Barcelona, Anagrama, 1981.
[446] Valadier, *op. cit.*, p.354.
[447] Aunque en *AC*, #51, pp.88-89, Nietzsche rechaza de plano la tesis de la decadencia y la corrupción de la aristocracia romana.
[448] Valadier, nota 275, p.354.
[449] *Ibíd.,* p.356.

sólo en el orden «teórico», en el orden del «ideal», mientras la verdadera forma de verse los hombres entre sí sigue regida por principios hondamente *aristocráticos*?

CAPÍTULO 8
LA REFORMA LUTERANA Y SUS CONSECUENCIAS. EL MUNDO CATÓLICO POR CONTRASTE.



8.1. INTRODUCCIÓN

El mundo que se desarrolló tras el triunfo del cristianismo desde el siglo IV de nuestra era fue ya un mundo «cristiano». Se habían impuesto los «ideales ascéticos». ¿Se habían impuesto para siempre? ¿Habría nuevas rebeliones, y en nombre de qué valores?

Como ya hemos comentado, Nietzsche no hace un recorrido sistemático por los acontecimientos pasados, pero los datos y las referencias históricas están siempre presentes. Hemos tratado de introducirnos en capítulos anteriores en los dos momentos «privilegiados» por él como claves en el devenir del destino occidental. El primero, del que se ocupó detalladamente en *NT*, y que siempre será decisivo en su obra filosófica, fue el proceso de la muerte del ideal trágico y la entronización de un modelo de voluntad de poder caracterizada por el dominio de la «razón» socrática. Esto ocurrió en un momento convulso y decisivo de la historia de Grecia, el período crítico que, desde las Guerras del Peloponeso hasta la unificación macedónica de la Hélade, transformó definitivamente la faz de Grecia y supuso el final de la libertad y competitividad creativa de las antiguas *polis.* Bajo tales circunstancias se produjo la muerte de la tragedia, la ruptura definitiva del inestable

equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisíaco (que había brillado un instante en la historia humana) y la entronización definitiva, con la «ilustración» ateniense, de un modelo moral-racional dualista.

En segundo lugar, en la misma Antigüedad, unos siglos más tarde y en un rincón casi marginal del Imperio romano, se produjo -lo hemos visto- otro hecho de consecuencias decisivas para el futuro de Occidente. Nos referimos al rumbo que tomó el cristianismo que, condenado a perecer en el anonimato como una secta judía más, por un golpe del destino, y por obra de Pablo, se convierte en una religión universal que incorporó todo el dualismo griego. Ese momento que Nietzsche llama también la «rebelión de los esclavos en la moral» sella para él el fin de aquel imperio *aere perennius* y convierte el destino occidental, al menos por muchos siglos, en un destino «cristiano».

¿Cuándo se produce el principio de la crisis de ese modelo socrático-platónico-cristiano dominante durante siglos y que va a llevar a la época del propio Nietzsche, a la crisis nihilista de la contemporaneidad, a la época que empieza a vivir las consecuencias de la muerte de Dios?

Para él, esa crisis se va a forjar fundamentalmente en dos acontecimientos clave de los tiempos modernos; dos momentos *privilegiados* para comprender el destino de Occidente. Aunque el primero, la Reforma luterana y sus consecuencias -la grieta que empieza a rasgar el dominio universal de la Iglesia católica- sea todavía más decisivo que el segundo: el «momento» de las revoluciones políticas que toman cuerpo en la Revolución francesa, y que se expresan en el siglo XIX en un abanico de ideologías y concepciones que Nietzsche considera que obedecen -de manera degradada- al mismo viejo impulso cristiano. Estos dos aldabonazos impulsan la crisis de la conciencia europea, propician el desencadenamiento de fuerzas que estaban aún sometidas por el poder eclesiástico y dibujan el panorama de la contemporaneidad del propio Nietzsche, es decir, un momento crítico de la historia universal, cuyo resultado no está escrito: puede precipitar la crisis de un hundimiento nihilista irremediable o puede convertir al hombre, de nuevo, en el gran afirmador de una existencia desculpabilizada.

El significado último de ambos acontecimientos

La Reforma de Lutero[450] es un acontecimiento que tiene una importancia y unas consecuencias tan decisivas que Nietzsche cree que ni siquiera han terminado sus efectos. Vamos a analizar con cierto detalle los pormenores de este hecho crucial, pero intentando comprenderlo primero en el sentido más general y profundo que tiene para el filósofo.

Lo sucedido en los principados alemanes, a impulsos del monje agustino, es un acontecimiento clave por varias razones que se complementan. Primero, porque

[450] Llama la atención la ausencia de referencias a otros reformadores por parte de Nietzsche. Calvino es citado raramente.

destruye el viejo y (relativamente) estable orden medieval que la Iglesia mantenía. Esto, naturalmente, va a tener consecuencias de orden religioso, que iremos comentando, en cuanto al carácter que va tomar el cristianismo en los tiempos modernos y sus derivaciones en el orden secular. Seguramente, aún más importantes que las consecuencias propiamente religiosas (si es que de alguna manera pueden ser aisladas) son las consecuencias de todo orden que supone la Reforma, en tanto que debilita (y transforma) al único freno y regulador de aquellas potencias que crecían en el seno de la sociedad bajomedieval: la Iglesia. Esas potencias, ahora desatadas, van a generar el mundo moderno: una exacerbación del «individualismo», una sobredimensión del Estado y un desarrollo acelerado del dominio económico-técnico de la naturaleza y los hombres, el «capitalismo», aunque Nietzsche no lo llame así.

El libre desarrollo de estas fuerzas, liberadas de su referencia religiosa, lo que pudiéramos llamar el despertar definitivo de un orden secular autónomo, es la gran consecuencia de la Reforma de Lutero, que actuó -Nietzsche lo dice a menudo- como un desencadenante inconsciente de todos estos procesos. Ese orden secular liberado puede explicar -en parte- tanto el progreso creciente de las ciencias naturales, como el despertar filosófico del cartesianismo primero, de la Ilustración después. En el orden político, creerá Nietzsche, una vez liberadas las fuerzas del individualismo y cuestionados los argumentos que hacían socialmente sólido el papel de la aristocracia, era cuestión de tiempo que el orden estamental cayera y fuera derruido por una inevitable «democratización» de fondo de la sociedad.

Ese segundo momento llega para Europa con la Revolución francesa, acontecimiento de singular importancia para Nietzsche, que ya ve perfilado en las ideas de Rousseau, y que irá encarnando en todas las ideologías de «progreso» modernas: liberalismo, democratismo, socialismo o anarquismo. Como veremos, todas ellas serán etiquetadas por Nietzsche como productos tardíos de la misma naturaleza que un cristianismo «reactivo». Conformarán una nueva «venganza judaica», como lo había sido la rebelión *campesina* de Lutero contra un orden aristocrático romano que encarnaba la Iglesia católica; la cual, a menudo exaltada por Nietzsche, sobre todo en este lapso histórico que llamamos «Renacimiento», parecía encaminada a una especie de despertar de la Antigüedad verdadera, como afirma en el conocido pasaje de *AC*:

> ¿Qué sucedió? Un monje alemán, Lutero, llegó a Roma. Este monje que tenía en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento... En lugar de comprender, con el más profundo reconocimiento, el prodigio ocurrido, la superación del cristianismo en su propio *seno* -lo único que su odio supo extraer de aquel espectáculo fue su propio alimento. El hombre religioso no piensa más que en sí mismo. Lutero contempló la *corrupción* del papado, cuando precisamente lo contrario era lo que podía tocarse con las manos: ¡en la silla del Papa *no* estaban ya sentados la vieja corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡El triunfo de la vida![451]

Sin embargo, como vamos a ver, la acción reformadora tiene consecuencias inmediatas en la Iglesia romana, que reacciona. En un escenario complejo de

[451] *AC.,* #61.

fuerzas político-espirituales en el tablero de Europa, donde también juega el Imperio Habsburgo y sus destinos, los principados alemanes, las ambiciones de Francia (que Foucault ha descrito con singular maestría[452]), etc. Roma termina con el sueño del Renacimiento (lo que Nietzsche llama en *HDH* I, #26 una "*primavera prematura sepultada por la nieve*") y emprende el camino que conocemos como Contrarreforma y que tiene su expresión en Trento.

La pugna de dos cristianismos, el nórdico-intelectual que abraza la causa reformista y el sensual-pagano-meridional de la Iglesia católica, supone en cualquier caso el fin de un mundo que solo se expresaba por categorías y referencias religiosas. Se abre otra dimensión histórica para Occidente, como señalaba también Michel Foucault: el mundo en el que han desparecido las dos grandes referencias universalizantes, la Iglesia y el Imperio. Ahora únicamente quedan los estados nacionales para competir en un mundo que ya no tiene un horizonte escatológico definido[453].

8. 2. LA REFORMA Y SUS CONSECUENCIAS

Un mundo que toca a su fin

Son muchas las ocasiones en que Nietzsche, a lo largo de toda su obra, se refiere a la Reforma de Lutero. Podríamos decir sin temor a equivocarnos que constituye uno de los momentos históricos privilegiados en su reflexión. Nos detendremos únicamente en los textos imprescindibles[454].

La Edad Media no fue un mundo oscuro ni triste para Nietzsche, sino una etapa que, comparada con lo que vendría después, manifiesta una relativa grandeza y altura de miras. Es también ese largo período en el que lenta, muy lentamente, el culto y la vida religiosa van conformando todos los recovecos y complejidades del alma humana y de sus pasiones, como Nietzsche comenta a menudo:

> La Edad Media es la época de las más grandes pasiones. Ni la antigüedad ni nuestra época tienen esta dilatación del alma; nunca fue mayor ni nunca ha sido medida con pautas más grandes su *espaciosidad*[455]

No cabe duda de que bajo el imperio de la Iglesia romana, la Edad Media no escapa a esa dimensión reactiva de la voluntad de poder que Nietzsche adjudica al cristianismo desde el triunfo de las tesis paulinas. Aun así, es un amplio dominio

---

[452] Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008.
[453] *Ibíd.,* p.249ss.
[454] Sin ser exhaustivos, entre ellos estarían: de *HDH* I, #26. «La reacción como progreso» y el #237. «Renacimiento y Reforma». De *HDH* II, el #226, «La tragicomedia de Ratisbona» y el #23. «Robar y ahorrar». De *A*, el #22, «Las obras y la fe». De *GS,* el #358, «La insurrección de los aldeanos en el reino del espíritu». De *AC*, especialmente el #10 y el #61.
[455] *HDH* II, 2ª Parte: "El caminante y su sombra", #222: «La pasión en la Edad Media».
Así en *HDH* I, #130, #131 y #476 («Aparente superioridad de la Edad Media»).

temporal-espiritual que le merece respeto: la Iglesia conforma, moldea y fija un «tipo humano», desde aquella masa irracional y activa que se encontró en los germanos:

> Este cristianismo como toque de queda de la buena antigüedad, con campana hendida y sin embargo melodiosa, es todavía un bálsamo para los oídos de incluso quien ahora recorre esos siglos solo históricamente: ¡lo que debió ser para aquellos hombres mismos! Por el contrario, para pueblos bárbaros jóvenes y frescos el cristianismo es veneno; inocular, por ejemplo, la doctrina de la pecaminosidad y la condenación en el alma heroica, infantil y animal del alemán antiguo no significa nada más que envenenarla [...] El cristianismo tuvo que ayudar contra su voluntad a hacer «inmortal» el mundo antiguo[456]

Simultáneamente, en el ámbito meridional, absolutamente romanizado, el cristianismo medieval tuvo que ajustar toda una fe, una liturgia y una escenografía cristianas a unas mentalidades que seguían siendo esencialmente paganas[457].

Aunque la Edad Media -decíamos- va ser considerada como un amplísimo período de sedimentación de la *vida interior* del hombre, por obra de la experiencia religiosa, encontramos en Nietzsche pasajes que se refieren a tal periodo en términos típicamente *ilustrados*, con referencias a su «oscuridad» o «brutalidad», saludando la emergencia en los tiempos modernos de una ciencia que se ocupa del hombre con medios relativamente más benignos y menos *ambiciosos.* Tomemos un ejemplo:

> La Edad Media tiene en la Iglesia una institución con una meta enteramente universal, que comprendía en sí a toda la humanidad y que además valía para los –presuntos- intereses supremos de la misma: comparadas con esto, las metas de los Estados y de las naciones que muestra la más reciente historia producen una impresión sofocante; aparecen mezquinas, bajas, materiales y espacialmente limitadas. Pero esta diferente impresión no debe en absoluto determinar nuestro juicio; pues esta institución universal correspondía a necesidades artificiales, basadas en ficciones que ella tuvo que crear allí donde no estaban dadas (necesidad de redención); las nuevas instituciones remedian estados reales de necesidad; y llega el tiempo en que nacen instituciones para servir a las verdaderas necesidades comunes de todos los hombres y a sumir en la sombra y en el olvido el fantástico prototipo, la Iglesia católica[458]

Un hogar protestante

Es evidente que Nietzsche conoce de primera mano y de la forma más personal posible lo que significa un ambiente luterano. Nace y se cría en un medio profundamente piadoso, de padre y abuelo pastores luteranos. Por su ubicación vital en un país dominantemente protestante, el cristianismo reformado es el medio *natural* de Nietzsche y contra el que dirigirá sus embates más decididos. Hasta el punto de que hay quien cree que el combate de Nietzsche contra el cristianismo se dirige, *casi* exclusivamente, contra el cristianismo de raíz luterana[459].

---

[456] *HDH* II, #224 «Bálsamo y veneno».
[457] *Ibíd.,* #97, «Del porvenir del cristianismo».
[458] *HDH* I, 8ª Parte: "Una ojeada al Estado", #476: «Aparente superioridad de la Edad Media».
[459] Así lo cree Paul Valadier, como ya se ha comentado.

Por contraste con las opiniones casi monótonamente negativas sobre la Reforma y sus consecuencias -entre otras para la filosofía alemana en general y Kant en particular-, el mundo del catolicismo romano, sobre todo en su expresión renacentista anterior a la Contrarreforma, sale relativamente bien parado en su valoración.

Sin duda sería ingenuo y poco riguroso quedarse únicamente con una imagen de virulencia y denuncia total hacia el protestantismo y otra relativamente benigna hacia el catolicismo por parte de Nietzsche. Naturalmente hay elementos del mundo católico, que si Nietzsche hubiera profundizado en ellos (más allá de su admiración por la Roma *aristocrática*), están en la línea habitual de tiro de su arco: especialmente la remisión de la vida al más allá. Aunque, sin duda (habla poco de ello, pero se intuye claramente), fue la consecuencia de ponerse a la defensiva y reaccionar contra lo que sucedía en los principados alemanes lo que truncó la línea de la Iglesia romana del Renacimiento, abriendo un período de enfrentamientos, guerras de religión y, en cualquier caso, de llamada a la ortodoxia que tendrá consecuencias trascendentales para el futuro.

La justificación por la fe. La Fe y las obras

> *Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino solo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley, pues por las obras de la Ley nadie será justificado*

Gálatas, 2, 15-16

Como señalaba Jean Delumeau en un estudio clásico sobre la Reforma, el protestantismo se apoyó en tres doctrinas principales: la justificación por la fe, el sacerdocio universal y la infalibilidad otorgada solo a las Sagradas Escrituras[460]. En sus múltiples textos que hacen referencia a la reforma luterana, Nietzsche se ocupa de los tres. En *A* encontramos un ejemplo magnífico de su opinión respecto al tema fe-obras:

> Los doctores protestantes siguen propagando ese error básico que consiste en afirmar que lo único importante es la fe, y que las obras no son sino una consecuencia natural de ella. Esta doctrina no es cierta, pero suena con un tono tan seductor que deslumbró a otras inteligencias diferentes de las de Lutero (me refiero, concretamente, a Sócrates y Platón): pese a que nuestra experiencia diaria nos demuestre lo contrario. Ni el saber ni la fe más esperanzada pueden conferir fuerza o habilidad para la acción. No pueden sustituir a la práctica de ese mecanismo sutil y complejo que hay que poner en marcha para que algo pueda traducirse de una representación a una acción. ¡Ante todo y sobre todo las obras![461]

Es éste un tema crucial que separa el mundo espiritual del protestantismo del mundo católico: el valor de las obras en la economía de la salvación. Si nos

[460] Delumeau, J., *La Reforma,* vol. 30 de Nueva Clío, "La Historia y sus problemas", Barcelona, 3ª edición, 1977. p.5.
[461] *A,* #22: «Obras y fe».

preguntamos por el origen de esta doctrina luterana, inmediatamente se nos remitirá a las múltiples manifestaciones de la personalidad de Lutero, a sus angustias personales y a la desesperación que le producía que -a pesar de exagerar las manifestaciones personales de piedad- careciera de la certidumbre de la salvación.

No debemos perder de vista el contexto espiritual de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, una época de especial inseguridad para las almas y en la que *"los individuos y las sociedades tomaron conciencia de su maldad, se sintieron culpables y pensaron que solo el pecado podía ser causa de tanta desgracia*[462] *".* El caso de Lutero es también extremo*: "el problema de la salvación se convirtió en su gran angustia"*[463]; una angustia propia de una época convulsa y extremada en un alma atormentada.

¿Dónde encontró Lutero respuesta a su mal? Básicamente en San Pablo. En él halla lo que estaba buscando: la salvación no se encuentra en los méritos del hombre, que son siempre insuficientes, sino en la gracia divina. Es en las epístolas paulinas donde se le muestra la salida espiritual que necesitaba, algo que ocurre en él desde muy temprano. En la comentada obra de Delumeau leemos:

> En todo caso, cuando comentó la *Epístola a los Romanos* (1515-1516), Lutero había ya descubierto el tema central de su teología. Al identificar pecado y tentación, según la tradición escolástica de Pedro Lombardo, se convenció de que el hombre permanece pecador e indigno toda su vida y es, pues, totalmente, incapaz de merecer la eterna felicidad. El pecado original ha sido demasiado profundo, demasiado grave. Pero Dios se niega a considerar las faltas del pecador; no se las imputa. Dios es misericordia[464]

Lutero parece seguir en muchos aspectos un camino *interior* similar al de Pablo de Tarso. Ambos tienen una serie de revelaciones que cambian sus vidas; ambos presentan idénticas dificultades para con-formarse con *las obras de la Ley*; ambos parecen manifestar una angustia y ansiedad espiritual que se traduce en decisiones trascendentales para el orden de la religión cristiana. No ha de extrañarnos, en consecuencia, que a veces la identificación Pablo-Lutero, y de ahí hacer coincidir la crítica al cristianismo por parte de Nietzsche casi exclusivamente con el cristianismo de la Reforma, sea tan llamativa e interesante para muchos intérpretes. Recordemos un texto antológico de éste sobre Lutero en este sentido:

> Lutero, que seguía siendo el hijo honrado de un minero, cuando fue encerrado en un convento, no encontró otras profundidades y «fondos», y descendió al fondo de sí mismo, donde abrió galerías terriblemente oscuras: así acabó comprendiendo que le era imposible llevar una vida contemplativa y santa, pues su tendencia innata a la «actividad» acabaría por destruir su alma y su cuerpo. Durante largo tiempo, intentó encontrar el camino de la santidad a base de mortificaciones -finalmente tomó una decisión y se dijo a sí mismo: «¡No existe una auténtica vida contemplativa! ¡Nos hemos dejado engañar! Ningún santo vale más que cualquiera de nosotros».[465]

---

[462] Delumeau, *op. cit.,* p.6.
[463] *Ibíd.,* p.29.
[464] *Ibíd.,* p.31.
[465] *A*, #88: «Lutero, el gran bienhechor».

La reducción por Nietzsche del cristianismo al protestantismo ya era matizadamente expresada por Paul Valadier, como hemos tenido ocasión de comentar. Y todavía es más notable en la valoración que hace German Cano:

> En la Reforma, el desequilibrio introducido por la interpretación paulina de Cristo -la muerte del cristiano al mundo- toma un nuevo giro: la exacerbación de la interioridad. De ahí la profunda conexión entre Lutero y Pablo: ambos muestran que existe una conexión histórica entre sumisión ante el mundo y una autonomía idealizada en el terreno del espíritu[466]

Para hacer insuficiente el peso liberador y redentor de las «obras», ambos deben elevar la categoría del pecado desde la «falta» que puede ser enmendada, hasta un estatuto ontológico que eleva el pecado original al rango de mancha, tan indeleble en el hombre, que la acción humana, por esforzada que llegue a ser, no puede hacer desaparecer. Solo la gracia infinita de Dios es capaz de asegurar tal depuración. En ese sentido, tanto Pablo (*Gálatas* 2, 15-16), como Lutero se expresan en términos parecidos:

> No se trata aquí -dice Lutero- solamente de los pecados cometidos por las obras, palabras o pensamientos, sino también de la inclinación al mal... Es un error creer que este mal pueda ser curado con las obras, puesto que la experiencia demuestra que, a pesar de todas las buenas obras, esta apetencia del mal subsiste y nadie está exento de ella, incluso un niño de un día. Pero es tal la misericordia divina que, aunque el mal subsiste, no es tenido como pecado por los que invocan a Dios y le piden con lágrimas su liberación... De esta forma somos pecadores a nuestros ojos y, a pesar de esto somos justos ante Dios por la fe[467]

Nietzsche ataca con frecuencia esta concepción reformada de la justificación por la fe y la minusvaloración de las obras, fundamentalmente porque su concepción del tipo vital de Jesús hace de éste precisamente un ser que pone el acento absoluto en el «obrar» y no en el «creer»:

> La vida del redentor no fue otra cosa que esa práctica -tampoco su muerte fue otra cosa... Él ya no necesitaba, para su trato con Dios, fórmulas ni ritos -ni siquiera la oración. Ha roto con la entera doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la práctica de la vida es como uno se siente «divino», «bienaventurado», «evangélico», «hijo de Dios» en todo tiempo. Ni la «penitencia» ni la «oración en demanda de perdón» son caminos que conducen a Dios: sólo la práctica evangélica conduce a él, ella precisamente es «Dios». - Lo que con el evangelio quedó eliminado fue el judaísmo de los conceptos «pecado», «remisión del pecado», «fe», «redención por la fe»[468]

Tocamos aquí uno de los aspectos clave no solo de la controversia Reforma-Contrarreforma, sino un problema absolutamente crucial de los orígenes del cristianismo. Recordemos cómo Nietzsche había argumentado en el sentido de que Pablo introducía conceptos que serán clave para el cristianismo definitivamente triunfante; conceptos que el filósofo considera absolutamente inadecuados para definir la actitud de Jesús: el pecado (original) como mancha indeleble que las obras no borran, el sentido de culpa, consecuencia de ese pecado, la reducción de la importancia de la *acción* sobre la *salvación*, etc. Como se ve en un importante

---

466 En la introductoria a su edición de *AC,* p.85.
467 Delumeau, *op. cit.* p.31.
468 *AC*, #33.

texto de *HDH* II, Nietzsche insiste en un argumento, aplicado aquí a una situación histórica concreta y también excepcional, de que la cuestión de la verdad, a pesar de que se ataca, se muere y se mata en su nombre, no es la verdadera cuestión que está aquí en juego, sino la *voluntad de poder*:

> Y para aumentar la impresión de horrible farsa, agréguese que ninguna de las tesis sobre las que entonces se controvirtió entonces en Ratisbona, ni la del pecado original, ni la de la redención mediante la intercesión, ni la de la justificación por la fe, es de ningún modo verdadera ni tiene tampoco nada que ver con la verdad, que todas ellas son ahora reconocidas como fuera de discusión. [...] Finalmente, nada más resta por decir, sino que entonces brotaron en efecto manantiales de energía tan potentes que sin ellos todos los molinos del mundo moderno no girarían con igual fuerza. Y lo que ante todo importa es la energía, y solo después, pero mucho después, la verdad...[469]

La Reforma supone la puesta en marcha de enormes energías que se vehiculan (porque en esa época no puede ser de otro modo) a través de demandas y tesis «religiosas», como ocurrirá con las reivindicaciones *sociales* de los campesinos de Thomas Müntzer, expresadas en nombre de la igualdad evangélica. A través de la bizantina discusión teológica se están abriendo las profundas grietas que darán lugar al mundo moderno. Nietzsche intuye lo que más adelante hará explícito Max Weber y otros autores con el término «secularización».

La fe -y esto lo ha visto muy bien Paul Valadier- remite principalmente a una relación estrictamente individual con Dios, un diálogo e interacción entre el hombre y el ser supremo que -sin las obras- se convierte en una mera preocupación personal (egoísta) por la salvación individual. En consecuencia, la dimensión de la alteridad, el hermano y la salvación de éste, pasan -como mínimo- a un segundo plano[470].

Al des-divinizar el mundo de los «actos» de los hombres que *re-actualizan* el obrar de Jesús, es decir, al devaluar las «obras», se produce una desacralización del mundo (lo «divino» queda reducido a la esfera de la conciencia), una autonomía *profana* de las acciones en el mundo que, en opinión de Bataille (reforzada por Tawney o Weber), abre el camino a la producción capitalista[471].

---

[469] *HDH* II, I Parte, #226: «La tragicomedia de Ratisbona».

[470] Bataille lo expresó de una manera extraordinariamente clara en su *Teoría de la Religión*: "*La negación del valor de las obras -tras la exclusión racional del orden sensible y la inmolación de la divinidad- es el tercer modo del arrancamiento de lo divino del orden de las cosas. Pero este admirable rechazo hace pensar en el insensato que se arroja al río para huir de la lluvia. Sin duda, el rechazo de las obras es la crítica consecuente de los compromisos del mundo de la mediación, pero no es una crítica completa. Al mantener en el tiempo futuro y en el más allá de este mundo el retorno a la intimidad perdida, el principio de salvación desconoce su esencia, que no es solamente el poder ser subordinado a lo que no es él mismo, sino no poder ser dado más que en el instante -y en la inmanencia de este mundo... Mantener una salvación remitida al más allá y negar las obras es olvidar que la intimidad no puede volver a ser encontrada más que por mí*"... (Bataille, G., *Teoría de la Religión*, Madrid, Taurus, 1981, p.92).

[471] "*Pero la posición de la trascendencia divina en la negación del valor de las obras completa la separación del más allá y del aquí abajo: a partir de ahora, el aquí abajo se reduce a la cosa, y el orden divino no puede ser introducido ahí, como lo era en los monumentos y en las festividades religiosas (*Bataille, *op. cit,* p.93*).*

"*Los actos dejaron de tener un valor subordinado respecto a la intimidad reencontrada (de la salvación, o de la introducción del esplendor divino en este mundo). De este modo se abrió el camino al desarrollo*

Nivelación, interioridad y reorganización de la figura sacerdotal

La Reforma luterana va a suponer la introducción de dos elementos, profundamente antipáticos para Nietzsche, que van a tener una gran importancia: por una parte implicará una «nivelación» de los espíritus, lo que repugna a su aristocratismo; por otra, la Reforma supone una exacerbación de la «interioridad», que también está en la base de las transformaciones seculares posteriores.

La nivelación introducida por la Reforma está expresada con toda claridad en el #358 de *GS*, que tiene el revelador título de «*La sublevación campesina del espíritu». En él Nietzsche registra algunas de las novedades más *perniciosas* introducidas por los reformistas:

> Todavía hoy se pasa bastante por alto cuán fatalmente simple, superficial, imprudente era Lutero en todas las cuestiones cardinales relacionadas con el poder, sobre todo en tanto hombre del pueblo completamente falto de la herencia de una casta dominante, de todo instinto para el poder: de tal suerte que su obra, su voluntad de restablecer esa obra de los romanos, únicamente se convirtió, sin él quererlo y sin ser consciente de ello, en la semilla de una obra de destrucción [...] Al entregar los libros sagrados a todo el mundo, cayeron finalmente en las manos de los filólogos, es decir, de los destructores de toda creencia apoyada en los libros. Destruyó el concepto de «Iglesia» rechazando la fe en la inspiración de los concilios [...] Devolvió al sacerdote la relación carnal con la mujer [...] «Que cada uno se convierta en su propio sacerdote» -detrás de tal fórmula y de su hipocresía campesina, se ocultaba en Lutero un odio abismal a los «hombres superiores» y al dominio de los mismos, como era el designio de la Iglesia [...] Hizo, dentro del orden eclesiástico, lo que él mismo atacaba con tanta intolerancia a propósito del orden civil -a saber, una «sublevación campesina»[472]

Recapitulemos: la Reforma abre toda excelencia de la experiencia religiosa a cualquier individuo, de cualquier extracción social (*democratización* de la Sagrada Escritura), convierte a cada hombre potencialmente en un sacerdote. Representa un ataque en toda regla a la mediación que representa la Iglesia y sus ritos, al trasladar lo esencial de la religión a un plano «contractual» e interior (un asunto entre Dios y la conciencia del hombre). Queda cuestionada la necesidad de instituciones «sagradas», capaces de mediación con lo divino, con lo cual se abre la puerta a la desaparición de una sempiterna estructura de lo religioso: la inveterada tradición de individuos (sacerdotes, chamanes, etc.) encargados de la intermediación por sus características especiales, junto a la existencia de estructuras de mediación que aseguran el retorno a lo sagrado, en forma de ritos y ceremonias, del excedente de la comunidad, como gesto de agradecimiento por los dones otorgados a la misma, en la línea que señalaba también Bataille.

---

indefinido de las fuerzas operatorias La escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas tuvo por efecto liberar a la producción de su fin arcaico (de la destrucción improductiva de su excedente) y de las reglas morales de la mediación. El excedente de la producción puede ser consagrado al crecimiento del equipo productivo, a la acumulación capitalista (o post-capitalista)" (*Ibíd.*, pp.95-96).

[472] *GS*, #358: «La sublevación campesina del espíritu».

Pero si los «laicos» toman sobre sí la responsabilidad de lo sagrado, ocurre lo que con razón señala German Cano:

> Al negar cualquier forma especial de vida como lugar privilegiado de lo sagrado, el protestantismo negó la distinción católica entre sagrado y profano, reafirmando así la vida laica como lugar central de los designios de la voluntad divina[473]

Si -como continúa este autor- se desacraliza el mundo de la mediación religiosa que ejercía la Iglesia, y todo ser es potencialmente un sacerdote, según la intención del *campesino* Lutero sucede que:

> al degradar toda excelencia aristocrática, todo posible valor vital en las acciones para ser encaminadas a la salvación, el idealismo luterano nivela todavía más, propiciando el atomismo individualista y egoísta del *homo economicus*[474]

Lutero profundiza la desconfianza hacia el mundo de raíz paulina

> *Después de la caída, el libre albedrío no es más que un nombre; haciendo lo que puede el hombre peca mortalmente... El hombre debe desesperar por completo de sí mismo con objeto de hacerse capaz de recibir la gracia de Cristo*[475]

Nietzsche cree que el reformador Martín Lutero recoge y profundiza las tesis paulinas más extremas: la gravedad de la falta humana y la imposibilidad de redención por el esfuerzo propio, sin concurso de la gracia divina, es una de ellas. Es muy significativo que en el texto más importante de Nietzsche sobre san Pablo, el parágrafo 68 de *A* al que ya nos hemos referido, compare los tormentos del monje agustino con los del apóstol:

> «¡Todo es inútil! No es posible superar el tormento que supone incumplir la Ley». Lutero pudo sentir algo similar cuando, en su convento, quiso encarnar el hombre perfecto del ideal espiritual; y así como éste un buen día comenzó a odiar ese ideal espiritual, al Papa, a los santos y al clero en general, con un sentimiento de auténtico odio a muerte, mayor cuanto menos lo podía confesar, lo mismo le ocurrió a San Pablo[476]

Otra consecuencia, de singular importancia y muy relacionada con lo anterior, es la indiferencia y hostilidad hacia las cosas del mundo, aquello que en Pablo se resumía en el término «carne». Si Pablo abría así la posibilidad para el cristiano de desentenderse de la historia y de la inserción del creyente en la transformación del presente (puesto que su interés solo estaba puesto en la más o menos inmediata *parusía*), algo parecido ocurre con el reformador, como afirma German Cano:

> Detrás de la negación paulina de la «carne» también cabe comprender la negación del reformador Lutero de las envolturas institucionales y manifestaciones humanas que median el contacto con la divinidad [477]

---

[473] Cano, G., *op. cit*, p.86.
[474] *Ibíd.*, p.87.
[475] Lutero en 1518 (citado en Delumeau, *op. cit.*, p.33).
[476] *A,* #68: «El primer cristiano».
[477] Cano, G., *op. cit,* p.76.

Este volverse de espaldas a la realidad de la vida física humana y a las cuestiones del tiempo, ha sido siempre uno de los reproches constantes que Nietzsche hace al cristianismo, al de Pablo y al de Lutero. Una de sus consecuencias, aparentemente más paradójicas y de más graves consecuencias para la doctrina cristiana, es que esta actitud acaba exacerbando la obsesión por la salvación personal, en detrimento de la preocupación por la salvación de todos:

> Nietzsche cree que la acentuación del pecado ha intensificado mucho más los pensamientos egoístas en las consecuencias personales de cada acción, apartando de ellas las consecuencias para los demás. El pecado contra Dios ha absorbido la consideración de los efectos de nuestros actos para la humanidad [478]

La Reforma ante la autoridad política

En el terreno de la actitud cristiana ante el poder político, también la posición luterana parece estar cerca de las recomendaciones tradicionales de Pablo, cuando habla de cómo han de actuar los cristianos respecto a las autoridades (Rom 13, 1-2). La subversión que la Reforma introduce frente a la institución católica romana, que parece devolver la autonomía al individuo frente a las imposiciones eclesiásticas, se disuelve en la actitud que tomará respecto a los príncipes alemanes. Si hemos de relacionar -así lo sugiere German Cano[479]- la actitud de indiferencia hacia lo «exterior», hacia la vida social e institucional, de Lutero, con la similar actitud de Pablo, también heredada del estoicismo, en el sentido de que solo importa la libertad «interior», el desapego hacia las realidades del mundo, la consecuencia es el sometimiento dócil a la autoridad constituida. En profundo contraste, desde luego, con la rabia con la que Lutero combatirá la rebelión campesina de Tomás Müntzer[480]. Respecto a este asunto es concluyente la opinión de Delumeau:

> Pero él [Lutero] fue siempre respetuoso con la autoridad civil, incluso con la de Carlos V [481]
>
> La rebelión de los campesinos puso en evidencia la incompetencia política del reformador. Especialmente le hizo perder la fe en el pueblo organizado en comunidades. Desde aquel momento tendió a pedir a los príncipes la institución del culto reformado [482]

---

[478] *Ibíd.,* pp.76-77. Algo que, sin embargo, no ocurre en Jesús, quien para dar a los hombres una medida de las faltas cometidas contra el Padre, proporciona siempre como instrumento de medición lo que se haya hecho u omitido con el hermano: *"Porque tuve hambre y me distéis de comer…"*, etc.

[479] *"La actitud indiferente de Pablo ante las servidumbres de la opresión política conduce a una situación de dócil sumisión ante el Estado. El comportamiento de Lutero prosigue esta «lógica del resentimiento». La misma subjetividad que se separa y repudia el «mundo» ha de someterse necesariamente a los poderes efectivos, puesto que reniega de toda acción exterior al buscar su libertad en una autonomía trascendental".* (Cano, G., *op. cit.,* p.91).

[480] *"Hay que estrangularlos. Hay que matar al perro enloquecido que se lanza contra ti: si no, él te matará".* Lutero: *«Contra las cuadrillas ladronas y asesinas de los campesinos»*. (Citado en Delumeau, *op. cit.,* p.44).

[481] *Ibíd.*

[482] *Ibíd.,* p.45.

Reforma, capitalismo y filosofía alemana

Consideraremos por último dos temas de importancia en relación con la opinión y valoración que la Reforma alemana tiene para Nietzsche. Uno es el peso que la misma tuvo para que se desplegaran las fuerzas secularizadoras de la sociedad moderna, que pudieron coadyuvar al triunfo del capitalismo; el otro es la relación íntima que Nietzsche establece entre la Reforma y la filosofía del Idealismo alemán.

Para empezar, nos parece peligrosa una identificación demasiado automática de las tesis de Nietzsche con el conjunto de teorías que ligan las reformas religiosas del siglo XVI con los progresos secularizadores que contribuyeron al advenimiento de la mentalidad moderna y de la sociedad capitalista. Los textos nietzscheanos pueden ser leídos en varios sentidos. Desde luego, si tomamos como referencia el parágrafo «*Renacimiento y Reforma*» (*HDH* I, #237), la conclusión es que la Reforma supone una suerte de mentalidad antirrenacentista y que lo que consigue es retrasar el advenimiento de la Ilustración y los progresos de la mentalidad científica:

> El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a las que se debe la cultura moderna, es decir: liberación del pensamiento, menosprecio de la autoridad, triunfo de la cultura adquirida sobre la arrogancia del abolengo, entusiasmo por la ciencia y por el pasado científico de los hombres, desaherrojamiento del individuo, fervor por la veracidad y aversión hacia la apariencia y el mero efecto (ardor que prendió en toda una multitud de caracteres artísticos que con pureza sumamente ética exigían de sí perfección en sus obras y nada más que perfección); más aún, el Renacimiento tenía fuerzas positivas que en nuestra cultura moderna hasta ahora no han vuelto a ser tan poderosas. Fue la edad de oro de este milenio, pese a todas sus lagunas y vicios. Ahora bien, contrasta con ello la Reforma alemana como una enérgica protesta de espíritus atrasados que en modo alguno estaban todavía hartos de la concepción del mundo de la Edad Media y sentían los signos de su disolución, la extraordinaria superficialización y conversión en algo eterno de la vida religiosa, en vez de con alborozo, como conviene, con profundo pesar. Con su fuerza y terquedad nórdicas hicieron retroceder a los hombres. [...] Sin esta rara coincidencia de intenciones, Lutero habría sido quemado como Huss y la aurora de la Ilustración se habría quizá iniciado algo antes y con más hermoso brillo de lo que ahora podemos barruntar[483]

Sin embargo, es frecuente encontrar autores que agrupan a Nietzsche en la línea del pensamiento no solo weberiano, sino incluso en la línea marcada por la Escuela de Frankfurt:

> Por otro lado, es consciente [Nietzsche] de que bajo esta sobrevaloración del individuo obsesionado por el pecado, se van a construir los poderosos cimientos seculares de una sociedad basada en el provecho económico, la productividad a ultranza y el ahorro capitalista, a saber, el protestantismo[484]

Posición ésta que puede ser sostenida con textos de Nietzsche, como ocurre si citamos otro pasaje del parágrafo 358 de *GS*:

> A raíz de ella [la Reforma], creció también la movilidad e inquietud espiritual, su sed de independencia, su creencia en un derecho a la libertad, su «naturalidad». Si pese a todo, se

[483] *HDH* I, #237: «Renacimiento y Reforma».

[484] Cano, G., *op. cit*, p.47.

> le quiere conceder el mérito de haber preparado y favorecido lo que hoy veneramos como «ciencia moderna», sin duda cabe añadir que también es en parte responsable de la corrupción del culto moderno, de su falta de respeto, de vergüenza y de profundidad, de la completa ingenuidad, de su candidez y naturalidad en asuntos del conocimiento; dicho brevemente, de ese *plebeyismo de espíritu*, tan característico de los dos últimos siglos, y del cual en absoluto nos ha liberado el pesimismo existente hasta ahora –también las «ideas modernas» forman aún parte de esta sublevación campesina del norte contra el espíritu más frío, más ambiguo, más desconfiado del sur, que había construido su monumento más grande en la Iglesia cristiana[485]

Entonces, ¿favorece o retrasa la Reforma el advenimiento del mundo moderno? No podemos dar una respuesta taxativa si nos atenemos a los escritos nietzscheanos. Es cierto que también la cuestión más general de las relaciones de las reformas religiosas con el impulso de la mentalidad capitalista dista mucho de estar aclarada y resuelta, a pesar de la universalidad y el lugar común en que se han convertido las tesis de Max Weber. Cuando menos, la contribución de las reformas al advenimiento del capitalismo resulta compleja. Muchos historiadores argumentan, con fundamento, cómo los focos más activos del capitalismo moderno se hallaban fuera de la órbita geográfica de las reformas (así, en las repúblicas italianas) e incluso muchos de los hombres de negocios principales de la época permanecieron dentro del catolicismo, con pocas excepciones.

A pesar de todo, muchas de las razones aportadas por sociólogos e historiadores a favor de la tesis de la contribución de las reformas protestantes a la mentalidad moderna también son sólidas, como queda perfectamente expuesto en la siguiente idea:

> En cierto modo, la Reforma dio un aspecto laico a la santidad. Lutero y Calvino desplazaron la noción de salvación, «haciéndola salir de los claustros e introduciéndola en la vida cotidiana». Al rechazar las mortificaciones y la austeridad monacal, al negar el ideal de la vida religiosa apartada del mundo, subrayaron la obligación de tomar estado, el trabajo cotidiano y la vocación profesional[486]

Creemos acertadas las palabras de Delumeau apuntando a estructuras históricas de más largo alcance para explicar un cambio decisivo del rumbo de Occidente, en el que la Reforma jugó sin duda un papel, pero que no hemos de considerar decisivo*:*

> Probablemente sería erróneo establecer una línea divisoria entre países católicos económicamente retrasados y países protestantes deliberadamente orientados hacia la prosperidad material. Por el contrario, es cierto que la mentalidad «moderna», caracterizada por la búsqueda de la ganancia y el individualismo, y también por el deseo de racionalidad, por la atracción hacia la técnica y la ciencia, por la inclinación hacia la historia, el derecho y la claridad administrativa, estaba a punto de desarrollarse en todo el occidente, sin tener en cuenta las barreras confesionales. Hubiera acabado por imponerse sin Lutero y Calvino, y en sus comienzos la Reforma no parece haber favorecido de un modo especial el auge del capitalismo[487]

---

[485] *GS*, #358: «La rebelión...».
[486] Delumeau, J., *op. cit.,* p.230.
[487] *Ibíd.,* p.231.

Nietzsche hablaba a su vez de cómo la Reforma contribuyó a despreciar la *vita contemplativa* en favor de un *activismo* atropellado y pueril que iba a definir la nueva época. Un texto que -además- es toda una caracterización psicológica de Lutero:

> El efecto más significativo de Lutero fue suscitar desconfianza hacia los santos y hacia la *vita contemplativa* en general: solo desde ese momento se abrió en Europa el camino hacia una *vita contemplativa* no cristiana y se puso límite al desprecio hacia la actividad mundana y de los laicos[488]

Por último habría que recordar que, para Nietzsche, la teología alemana que surgió de la Reforma condicionará de una manera decisiva el futuro de la filosofía en Alemania. Ésta será entendida por Nietzsche como un producto de la teología protestante. Seguirá siendo, en sus temas, en su enfoque, en sus objetivos, en su hiper-moralización lo que tradicionalmente había sido: *«philosophia ancilla theologiae»:*

> Entre alemanes se me comprende enseguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo su *peccatum originale* [pecado original][489]

8. 3. EL MUNDO CATÓLICO POR CONTRASTE

Como reverso de las manifestaciones profundamente críticas de Nietzsche respecto a la Reforma alemana, tanto en sus causas (resentimiento) como en sus consecuencias (reacción defensiva del catolicismo), nos aparece una valoración de la Iglesia católica romana muy favorable en comparación. No hemos de caer en una lectura acrítica de los *halagos* que Nietzsche le dedica, puesto que no debemos olvidar diferenciar dos planos en su valoración del papel del cristianismo institucional en el devenir occidental.

En el plano teórico-espiritual el cristianismo entero no deja de ser vehículo del nihilismo histórico y el arma más poderosa que el idealismo de raíz platónica ha tenido para la dirección espiritual del hombre occidental. Ello implica -como hemos ido manifestando en estas páginas- que el cristianismo histórico ha devaluado la existencia humana por sus convicciones metafísicas y por su insistencia en una vida eterna tras la muerte corpórea. Esta corriente de fondo no es ajena ni al cristianismo católico romano ni a las múltiples escisiones históricas de la Iglesia ni, naturalmente, a las reformas del siglo XVI que venimos comentando.

Otra cosa es la valoración que a Nietzsche le merece la Iglesia católica, respecto al papel histórico que le tocó ejercer como conformadora de la singularidad de Occidente. Es en este terreno, en la *comprensión* del pensamiento de Nietzsche

[488] *A*, #88: «Lutero, el gran bienhechor».
[489] *AC,* #10.

respecto a las instituciones históricas[490], donde podemos advertir muchos textos afirmativos, justificadores e incluso laudatorios de su papel, siempre conviviendo con muchos otros fuertemente críticos.

El ideal ascético ha proporcionado sentido a la existencia

Hemos insistido suficientemente cómo Nietzsche ha explicado en numerosas ocasiones –especialmente en *GM*– que el cristianismo ha aportado el único ideal sólido existente en la tierra hasta ahora. No ha sido, como sabemos, quien ha inventado tal ideal, presente en culturas y religiones anteriores a él en siglos y aún en milenios. El ideal ascético no dejó de estar presente ni siquiera en la Grecia antigua con el ocaso de la cultura «trágica», a instancias de Sócrates, Platón y todos los denigradores del cuerpo. Pero, sin duda, ha sido la iglesia cristiana la que durante largos siglos ha conformado la existencia y ha promovido el desarrollo de nuestras sociedades desde sus ideales ascéticos y desde sus prácticas religiosas, políticas e institucionales. Así ha «modelado» hombre y alma europeos. Sus manifestaciones más sublimes, su mundo interior cada vez más extenso e intenso, han sido producidos principalmente por los efectos de la vida religiosa:

> El mundo interno de las disposiciones sublimes, conmovidas, llenas de presentimientos, profundamente contritas, dichosamente esperanzadas, se le ha hecho ingénito al hombre primordialmente por el culto; lo que de ello existe ahora en el alma fue cultivado en grande cuando aquel germinaba, crecía y florecía[491]

Nietzsche nunca rechaza el cristianismo por todo lo que ha aportado a los hombres, aunque en su proyecto para el futuro pueda parecer una rémora. La humanidad futura debe estar obligada a transformar, pero no a repudiar lo pasado:

> Hay que haber amado la religión y el arte como a la madre y a la nodriza; de lo contrario no se puede llegar a ser sabio. Pero debe saberse ver más allá de éstos; si uno permanece fascinado por ellos, no los comprende[492]

Moral de civilización

La Iglesia católica comprendió mejor la presencia en el hombre de poderosos restos de su *baja* naturaleza que las iglesias reformadas. Los *desahogos* exteriores, el dejar algún resquicio a la expresión de la «animalidad» en el hombre, que era algo que la antigüedad pagana había sabido dosificar con sabiduría[493], fue en cierto modo reasumida por la Iglesia católica en su «sabia» conservación de muchas de las manifestaciones y exteriorizaciones sentimentales, e incluso libidinales, propias del mundo antiguo. Celebraciones que fueron superficialmente transformadas por el

---

[490] A este respecto son muy clarificadoras las palabras de *AC*, #38: "*Frente a las cosas pasadas soy, al igual que todos los hombres de conocimiento, de una gran tolerancia, es decir, de un autodominio magnánimo*"
[491] *HDH* I, #130.
[492] *Ibíd.*, # 292 «Adelante», p.182.
[493] *HDH* II, Opiniones y sentencias varias, #220, «Lo propiamente hablando pagano», pp.72-73.

catolicismo y que, a pesar de los avatares históricos, pueden rastrearse en el fervor popular de muchas naciones de la Europa meridional. Por el contrario, la interiorización de la religión por parte de las diferentes reformas protestantes cerró la expresión de tales manifestaciones como corresponde, según la opinión nietzscheana, al carácter de los pueblos del *Norte* frente a las formas de vivir la religión propias de los pueblos del *Sur* de Europa:

> La construcción de la Iglesia descansa sobre una libertad meridional y tolerancia del espíritu, así como también sobre una sospecha meridional frente a la naturaleza, el hombre y el espíritu –descansa, en suma, sobre un conocimiento del hombre y una experiencia del hombre absolutamente diferente de los que ha tenido el Norte[494]

En esa misma línea, son muchas las ocasiones, sobre todo en los escritos intermedios de Nietzsche, en el que el papel histórico asumido por la Iglesia es resaltado: su moral y sus prácticas han acabado por «domesticar» a la bestia bárbara, como expresó en «Bálsamo y veneno»:

> No puede ponderarse lo bastante profundamente que el cristianismo es la religión de la antigüedad decrépita, que presupone antiguos pueblos de cultura degenerada; sobre éstos pudo y puede obrar como un bálsamo [...] Piénsese en la Roma de Juvenal, en este sapo venenoso con los ojos de Venus: entonces se aprende lo que significa santiguarse ante el «mundo», entonces se venera la recoleta comunidad cristiana y se agradece su propagación por el suelo grecorromano [...] El cristianismo tuvo que ayudar contra su voluntad a hacer inmortal el «mundo» antiguo[495]

Igualmente, el #61 de *MBM* parece pensar en las élites de la Iglesia católica*:*

> El filósofo [..] se servirá de las religiones para su obra de selección y educación [...] Para los fuertes, los independientes, los preparados, los predestinados al mando, en los cuales se encarna la razón y el arte de una raza dominadora, la religión es un medio más para vencer resistencias, para poder dominar: un lazo que vincula a señores y súbditos y que denuncia y pone en manos de los primeros las conciencias de éstos, que con gusto se sustraerían a la obediencia; y en el caso de que algunas naturalezas de esa procedencia aristocrática se inclinen, en razón de una espiritualidad elevada, hacia una vida más aristocrática y contemplativa y se reserven para sí únicamente la especie más refinada de dominio (la ejercida sobre discípulos escogidos o hermanos de Orden), entonces la religión puede ser utilizada incluso como medio de procurarse calma frente al ruido y las dificultades que el modo *más grosero* de gobernar entraña.[496]

Aristocratismo y superación del cristianismo

Nietzsche afirma en reiteradas ocasiones que la Iglesia católica, pese al igualitarismo anarquista de su fundador, ha dado continuidad en muchos aspectos al aristocratismo antiguo y a una parte valiosa de la vida institucional de la Antigüedad. Ello es particularmente claro en el parágrafo #60 de *A*, quizás las páginas más laudatorias hacia la Iglesia católica que Nietzsche escribiera nunca, al

---

[494] *GS,* #358: «La sublevación campesina del espíritu».
[495] *Ibíd.*, #224, pp.76-77.
[496] *MBM,* #61, pp.92-93.

resaltar las aristocracias sacerdotales romanas como el tipo superior de hombre dado en la historia:

> [El cristianismo] con este espíritu, ligado no solo al poder, sino muchas veces a la convicción profunda y a la honradez de la abnegación, puede que haya *forjado* las figuras más sutiles que hasta ahora han existido dentro de las sociedades humanas: las figuras del clero católico en sus jerarquías más altas y superiores, particularmente cuando procedían de familias nobles y aportaban, desde el principio, la gracia innata de los gestos, los ojos dominadores, hermosos pies y manos. En ellos el rostro humano alcanza aquella espiritualización producida por el continuo flujo y reflujo de dos tipos de felicidad (el sentimiento de poder y de sumisión), después de que una forma de vida ya proyectada ha dominado a la bestia en el hombre. [...] Su *orgullo* está en la obediencia, lo que es signo distintivo de todos los aristócratas [497]

Hasta en sus obras más virulentas contra el cristianismo, en *AC* en particular, Nietzsche sigue insistiendo en esta misma idea: la Iglesia Católica ha proporcionado los tipos superiores de hombre hasta la fecha. El Renacimiento, precisamente el periodo considerado a menudo el de comportamientos menos ejemplares de la Iglesia católica y de sus papas; allí donde Lutero veía las mayores traiciones al *espíritu* del Evangelio (compraventa de sacramentos, indulgencias, papas convertidos en señores de la guerra, dictadores de los artistas e imbuidos de la sensualidad y el afán de poder más extremo), precisamente allí, ve Nietzsche al *"cristianismo superándose a sí mismo"*, y la única situación histórica que pudo ofrecer la *"fusión del espíritu antiguo y moderno"*[498].

Respeto a todo pasado

Debemos tener siempre presente que, por excluido que quede el cristianismo en la ansiada transvaloración de todos los valores, por duros que sean los juicios de Nietzsche sobre las culpabilidades filosóficas e históricas del cristianismo, el conjunto de su obra nos proporciona siempre una comprensión profunda y una justificación retrospectiva del papel que esta religión, y más concretamente la Iglesia romana, ha tenido que asumir en el destino del mundo occidental. De ahí las prevenciones contra las transformaciones violentas[499]. De ahí también la siguiente advertencia en *HDH* II:

> No hay que escarnecer ni envilecer lo que nos proponemos abolir definitivamente, sino depositarlo cuidadosamente sobre *hielo* constantemente renovado, considerando que las ideas tienen una vida muy dura. Se trata aquí de obrar según la máxima: "Una refutación no es una refutación"[500]

Incluso Nietzsche abre a los cristianos una puerta para el regreso a su fe, pero un regreso desde la fuerza de lo sinceramente autocuestionado:

---

[497] *A*, #60, «Todo espíritu acaba volviéndose visible corporalmente».
[498] *AC* #61, pp.107-108.
[499] *A*, #534, «Las pequeñas dosis», pp.259-260.
[500] *HDH* II, *El viajero y su sombra*, #211: «En el terreno de la ignominia», p.183.

Los hombres serios, firmes, leales, sumamente sensibles, que siguen siendo cristianos de corazón, están obligados, por respeto propio, a tratar de vivir sin el cristianismo durante algún tiempo; deben *a su fe* escoger *residir en el desierto*, con la finalidad de adquirir el derecho a que se les juzgue respecto al problema de si el cristianismo es o no necesario [...] Vuestro regreso a él tendrá un auténtico significado, no cuando sea la nostalgia la que os haga volver al redil, sino cuando vuestro juicio se base en una estricta comparación. Eso es lo que harán los hombres del futuro con todos los valores del pasado [501]

[501] *A,* #61, «El sacrificio necesario», pp.70-71.

CAPÍTULO 9
REVOLUCIONES POLÍTICAS E «IDEAS MODERNAS»



No olvidemos lo que es una Iglesia en contraposición a todo «Estado»: una Iglesia es, ante todo, una forma de dominio que asegura la superioridad de los hombres más espirituales, y cree en el poder de la espiritualidad hasta el punto de prohibirse el uso de cualquier medio grosero para alcanzar el poder -simplemente por esto la Iglesia es ya, en todas las circunstancias, una institución más noble que el Estado

GS

9. 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro trabajo se va acercando al tiempo histórico de la vida de Nietzsche. Ahora hemos de tocar la cuestión de las revoluciones y de las ideas (principalmente políticas) modernas. Veremos cómo las examina a la luz, primero, de sus escritos de juventud, donde -ocupado en el combate sin cuartel contra toda expresión de modernidad- apenas las relaciona con el tema de fondo que nos ocupa, el cristianismo. Después, hemos de observar, con la evolución de su obra, de qué manera acaba viendo en todas las expresiones políticas modernas el fondo moral del cristianismo o, si se quiere expresar en otros términos, cómo las formas que adquiere la «igualdad» política en las sociedades contemporáneas son, en el fondo, la secularización del primitivo instinto igualitario de aquél. El resultado será, inevitablemente, que Nietzsche las considere sucedáneos o, si se prefiere, «enemigos» de segundo orden y que su referente principal, su combate de valores, siga centrado en la moralidad cristiana.

Llegaremos así a la plena contemporaneidad nietzscheana, al momento en que algunos avisados conocen la noticia de que «Dios ha muerto»[502]. De ello daremos alguna noticia en la segunda parte.

Las revoluciones políticas que se inician con la independencia de los EE.UU, continúan con la Revolución Francesa y las revoluciones liberales de 1820, 1830 y 1848, constituyen el *segundo asalto* de la «modernización» que habían iniciado las reformas religiosas en el siglo XVI. De esta manera, se va completando en el orden político, ideológico y en la forma del Estado el proceso que dibuja ya los rasgos de nuestras sociedades. El caso de Alemania presenta algunas características especiales que tendremos que comentar para situar el pensamiento de Nietzsche, sobre todo en sus primeros escritos, en el marco adecuado de comprensión, puesto que las especiales circunstancias en las que existe y reflexiona la «intelectualidad» alemana afectan también a sus propias tomas de postura.

Al acercarnos a sus impresiones sobre las cuestiones más específicamente contemporáneas: revoluciones, ideologías, etc., nos estamos topando con el Nietzsche más «político», o más cercano a lo político del conjunto de su reflexión[503]. Por eso será inevitable movernos alrededor de la cuestión, terriblemente inestable, de apreciar en Nietzsche aspectos que se mueven entre un pensamiento abiertamente reaccionario -tal vez sería mejor decir «reactivo»- y otro que pudiéramos considerar que se acerca al espíritu *liberador* y desdogmatizador de la Ilustración[504].

Tenemos que hacer dos salvedades para entender hacia dónde queremos dirigir el análisis: en primer lugar, estos aspectos de su pensamiento están siempre supeditados, para nosotros, a la relación que guardan con el cristianismo (que es importante, como veremos); y, en segundo, queremos detener nuestro análisis en el tema de la «muerte de Dios», llegando exclusivamente hasta el momento en que se produce este diagnóstico, evitando por ahora todas las inmensas consecuencias futuras de este trascendental acontecimiento que anuncia el despliegue del nihilismo:

> Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a

[502] *GS,* #125.

[503] Estamos de acuerdo con Paul Valadier en que no debemos entender que Nietzsche es un pensador que elabore sistemáticamente una filosofía del Derecho o una teoría política «completa», lo cual no significa que ambos asuntos no sean muy importantes en el conjunto de su reflexión: *"Nietzsche no ha elaborado en su obra una filosofía del derecho; sus preocupaciones filosóficas se encuentran evidentemente con este dominio esencial de toda sociedad humana, pero no están primordialmente centradas en esta cuestión".* Igualmente dice Valadier: *"Sería inútil rebuscar en él un conjunto debidamente constituido que tratara como tal la filosofía política (concepción del poder, de las cuestiones sociales, de los sistemas legales, de las formas de gobierno, etc.)".* Valadier, P., *Cruauté et noblesse du droit,* Paris, Michalon, 1998.

[504] Por eso queremos evitar en lo posible -en este momento del trabajo- pensar estos aspectos de Nietzsche, mediatizados desde interpretaciones y lecturas propias del siglo XX, desde la Escuela de Frankfurt o de Michel Foucault, por ejemplo.

una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar[505]

Hechas estas aclaraciones, todavía tenemos que hacer una más. Entendemos –como muchos otros intérpretes– que hay significativas diferencias, si no de fondo importantes, entre el Nietzsche que aparece explosivamente en el mundo intelectual alemán desde *NT* hasta sus Cuatro *Consideraciones Intempestivas*, y el Nietzsche que se despliega en *HDH* I y II, *A* y *GS*, cuyos juicios sobre las grandes cuestiones modernas resultan menos radicales y más matizados que en la etapa anterior. No nos atrevemos a hablar de *dos Nietzsche*s, pero sí de que merece la pena ver cómo modula sus opiniones sobre cuestiones de tanta importancia en esa segunda fase de su obra, aunque ciertamente para proseguir, después de *Zaratustra,* con una especie de renovada radicalidad.

9. 2. EL CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DEL JOVEN NIETZSCHE

Karl Löwith afirmaba que el salto generacional que se produce entre Hegel y sus discípulos supone el más brusco viraje en las mentalidades que se haya producido en la historia del pensamiento[506]. También el teólogo católico Von Balthasar, considerando la Modernidad desde una perspectiva temporal más amplia, hablaba –refiriéndose a muchos pensadores del siglo XIX– de una generación *nostálgica* de un cierto orden cosmológico perdido, puesto que ya la humanidad entraba definitivamente en la que él -y otros– llaman la «edad antropológica»[507], y consideraba a Nietzsche entre ellos.

En efecto, tanto Kant (en la dimensión de la *Razón Práctica*) como Hegel aún estaban dominados por la fascinación por alguna forma de «Absoluto». Una generación más tarde, la izquierda hegeliana ya está socavando los fundamentos de toda la construcción social, política y filosófica dominante, sea reivindicando un solipsismo moral radical (Stirner), sea haciendo una crítica completa de los fundamentos «sagrados» de Occidente (Bauer) o preparando la revolución ulterior contra las formaciones sociales dominantes de la época del capitalismo industrial (Marx). En este contexto Nietzsche -como veremos- aparece como uno de los pocos (con Kierkegaard) que se enfrenta radicalmente con la Modernidad.

Su punto de partida intelectual tiene que ser referido, aunque reniegue pronto de él, a la peculiar forma que adquiere la cultura alemana en las primeras décadas del siglo XIX y, después, en el recién inaugurado *Reich*. Como ha puesto de relieve con enorme acierto el profesor Esteban Enguita[508], la idea de «cultura» del joven

[505] *VP*, Prefacio, #2.
[506] Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche,* pp. 96ss.
[507] Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios en el hombre actual,* Madrid, Guadarrama, 1960, p.80.
[508] Esteban Enguita, J. E., *El joven Nietzsche. Política y tragedia,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004. Seguiremos sus tesis en las páginas que siguen.

escritor, en sus primeras fases, es completamente tributaria de su especificidad «nacional». ¿Qué caracterizaba a esta idea de cultura y a ese concreto contexto «nacional»?

Fundamentalmente, una debilidad estructural de la clase *intelectual* por excelencia en materia política, lo que va a conllevar la retracción de la burguesía alemana al ámbito casi exclusivo de la cultura y a una existencia *no pública*. La intelectualidad alemana no se verá llamada a la «construcción nacional», es decir, a la dirección de la política en Alemania, y, en consecuencia, se volcará en dirigir los destinos culturales del nuevo *Reich*, siempre teniendo como referente opositor a Francia. No es éste el lugar para explicar las condiciones estructurales de aquella intelectualidad burguesa, condiciones que la reducen al ámbito de la cultura y la educación, pero sí hemos de señalar algunos de sus rasgos «ideológicos», que no dejan de estar presentes en el joven Nietzsche[509]. Estos rasgos serían:

- Una idea de «cultura» que oponen al concepto francés, cosmopolita, de «civilización».
- Frente a la universalidad y *superficialidad* de la cultura francesa, la *Kultur* se dirige a las «verdaderas» realizaciones del espíritu («*Geist*»), como el arte, la religión y la filosofía.
- Insistencia en los hechos *diferenciales* de los pueblos, no en los *comunes* (según el espíritu de la Revolución Francesa), lo que indudablemente va a significar un claro componente nacionalista en la cultura alemana[510].

En definitiva, es la actividad espiritual lo que reemplaza a la acción política en la intelectualidad alemana.

No cabe duda que las consecuencias de la Revolución Francesa y de las invasiones napoleónicas fueron importantes en los principados alemanes. La ocupación napoleónica desató una reacción defensiva en las élites germanas, del mismo modo que -a la vez- las nuevas ideas revolucionarias impresionarán a esas élites más allá del Rhin. También en esas primeras décadas del siglo XIX el Romanticismo alemán -al que no es ajeno Nietzsche- juega un papel destacado en la reivindicación de unas características «nacionales» que se forjan en torno a los conceptos de lengua y cultura (Herder).

La evolución de los acontecimientos (la unión aduanera, los fracasos liberales del 48 y, sobre todo, la guerra francoprusiana y el nacimiento del nuevo *Reich* en 1870-1871), acabará despertando a Nietzsche de su ensueño «nacionalista» inicial (cuando advierte la defensa encendida que esa burguesía alemana hace del nuevo orden político, económico y cultural del que él rápidamente se desencanta). Ese desencanto, que va apartando a Nietzsche de su generación, se expresa resumidamente en estas convicciones:

- La cultura está por encima de lo político siempre, y el Estado debe quedar al servicio de aquélla, no al contrario.

---

[509] *Ibíd.,* pp.40 ss.
[510] *Ibíd.,* p.44.

- La cultura alemana presenta un hecho diferencial, su tendencia «trágica», que está quedando desdibujada en la nueva Alemania, cada vez más semejante a las naciones del entorno y movida por idénticos intereses políticos, comerciales, imperiales, etc.

-La misión de Alemania no es lanzarse al dominio mundial sino hacer posible la recuperación de una forma de existencia «trágica» frente a la cultura «socrático-alejandrina» dominante, más aún desde el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa.

- La forma de entender la educación y la formación (*«Bildung»*) de la juventud en la nueva Alemania está radicalmente equivocada:

> Nuestros universitarios "independientes" viven sin filosofía y sin arte: por eso, ¿cómo van a poder sentir la necesidad de ocuparse de los griegos y de los romanos, dado que nadie tiene ya razón para simular una propensión hacia ellos, y dado que, además, los antiguos reinan en un alejamiento majestuoso y en una soledad casi inaccesible? Por eso, las universidades actuales -con coherencia, por lo demás- no se preocupan en absoluto de tales tendencias culturales totalmente extintas, y crean sus cátedras filológicas exclusivamente para la educación de nuevas generaciones de filólogos, a quienes incumbirá la preparación filológica de los bachilleres: ciclo vital éste que no va a favor ni de los filólogos ni de los institutos de bachillerato, sino que sobre todo culpa por tercera vez a la universidad de no ser aquello por lo que le gustaría hacerse pasar ostentosamente, o sea, una institución de cultura. Efectivamente, si elimináis a los griegos, con su filosofía y su arte, ¿por qué escala pretenderéis todavía subir hacia la cultura? [511]

Disipado así, tempranamente, el inicial optimismo de Nietzsche por las posibilidades que para Alemania abren los acontecimientos de 1870-71, el tono de las cuatro *Consideraciones Intempestivas* se vuelve decididamente agresivo con la Modernidad, la cultura y la situación de su tiempo.

Puede discutirse si la impresión que produce el conjunto de ideas que va a exponer en el curso de esas *Intempestivas* y en otros escritos y conferencias de la época es «reaccionario», con todas las peculiaridades y salvedades necesarias que se quieran hacer del término. No hablamos de un pensamiento que sea una mera añoranza del agonizante *Ancienne Règime*[512], sino que más bien expresa una concepción vital aristocrática, con tonos románticos e idealizadores, que mira (y admira) modelos históricos antiguos: los griegos.

Partiendo entonces de que la idea de «cultura» es la idea suprema de aquel Nietzsche, la *reina* a la que se deben someter cualquier otra realidad o institución, su ataque a todas las manifestaciones de su tiempo tiene que ser entendido siempre desde este presupuesto y suelo: solo es defendible aquello que se convierte en medio y servidor de la creación de una cultura superior. Y él entiende

---

[511] Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, 5ª Conferencia, pp.170-171.

[512] Entre otras cosas, porque -como afirma Valadier, haciéndose eco del # 258 de *Más allá del bien y del mal*- Nietzsche es consciente de que, al menos desde la Reforma religiosa (que preparó el camino para la Revolución Francesa) y "*contribuyó a degradar progresiva y solapadamente las estructuras jerárquicas de la sociedad, produciendo mala conciencia en los señores".* El resultado fue que *"la aristocracia del antiguo régimen comenzó a no considerarse sino como una función de la monarquía, cambiando así su pretensión a ser el sentido y la más alta justificación del orden social por un papel puramente utilitario".* Valadier, *op. cit.*, p.133.

que las sociedades modernas, en sus aspectos económicos, políticos y culturales, no solo no apuntan hacia ese ideal de cultura, sino que caminan directamente en la dirección opuesta. Esto quedará matizado, como veremos, en obras posteriores.

Ahora conviene preguntarnos cuál es el fondo de la filosofía de Nietzsche desde el que abomina en esas obras tempranas de la Modernidad de una manera tan radical.

9. 3. FILOSOFÍA TRÁGICA Y PESIMISMO ANTROPOLÓGICO

Como es conocido, la filosofía inicial de Nietzsche está marcada profundamente por tres factores: la filosofía de Schopenhauer, el entusiasmo por Wagner y la posibilidad, a partir de él, de un renacimiento de la «cultura trágica» en Alemania; y en tercer lugar, por la influencia del pensamiento y la literatura griegos, especialmente los Presocráticos.

Estas características vienen a perfilar una concepción del hombre y del mundo, básicamente expresada en *NT* y aún presente en las *Consideraciones Intempestivas*, que se podría sintetizar así:

En primer lugar, la «Voluntad» (en ocasiones la «Naturaleza»), en el sentido de Schopenhauer, es una fuerza ciega que actúa creando y destruyendo existencias. Del «Todo», o «Uno primordial», como suele llamarlo Nietzsche, surge la creación de individualidades. Tales individualidades -el hombre entre ellas- son manifestaciones desgarradas y sufrientes de esa voluntad que *desea* sin cesar y que, por otra parte, añora el retorno al ser indiferenciado, a la unidad primordial.

En segundo lugar, el hombre es una criatura casual y afortunada de la Voluntad (aunque Nietzsche parece a veces atribuir a la Voluntad-Naturaleza una finalidad: precisamente el hombre). Es una rara excepción de las formas que crea y descrea la Naturaleza porque ha adquirido una cualidad única: la conciencia y, con ella, la posibilidad de comprender ese curso incesante de la Voluntad. El autoconocimiento del hombre y el conocimiento del mecanismo de la Voluntad tiene un difícil compromiso existencial: ¿cómo conciliar el fondo indiferenciado, brutal y sufriente del ser (Dioniso) con la perseverancia en la individualidad, en la apariencia y en la medida (Apolo)? La solución trágica, o dionisíaca, se ha producido solo una vez y excepcionalmente, casualmente, en la época trágica de los griegos. Tal afortunada coincidencia quedó pronto arruinada por las circunstancias internas y externas de las polis, y el inestable equilibrio Apolo-Dioniso fue definitivamente truncado por el triunfo absoluto del pensamiento socrático y la elevación de la razón como valor y guía supremo de la existencia.

La cultura trágica, la justificación «estética» de la existencia en la que tanto insiste Nietzsche (y que irritaba sobremanera a Unamuno[513]), debe ser rehecha, esta vez de manera consciente, por el hombre sembrando las posibilidades de recuperación de la concepción de una cultura tal. Durante un tiempo, Nietzsche cree ver esa posibilidad de renacimiento en la Alemania naciente, a través de la filosofía de Schopenhauer y en la obra de «arte total» wagneriana.

La filosofía trágica implica una concepción por una parte profundamente pesimista de la existencia y, por otra, justificadora de una organización aristocrática de los seres humanos. De esta manera, toda organización política, todo Estado, nacen para hacer posible la existencia de una minoría culturalmente activa que sea la cima creativa de un modelo social. Su pesimismo, la concepción trágica, implica que el fondo de sufrimiento, desgarro y dolor forman parte inherente y necesaria de la existencia humana; por un lado, porque son la consecuencia de la fragmentación de la Voluntad en voluntades individuales; por otro, porque el dolor y el sufrimiento son condiciones inherentes a la creación artística y cultural, fin supremo de la actividad humana.

Con estos prerrequisitos la forma de interpretar la Modernidad por Nietzsche tiene necesariamente que llevar a considerarla radicalmente opuesta a la posibilidad de una cultura trágica. Aunque profundizaremos en ello -al hablar de cada uno de los aspectos concretos-, señalemos ahora brevemente algunos:

- La Modernidad disuelve el fundamento mítico-religioso que toda sociedad necesita para existir y adquirir sentido.
- La creencia en una posibilidad de progreso indefinido que conduzca a la existencia humana a una situación de pura racionalidad (científica) y ausencia de dolor no son solo una quimera, sino una profunda contradicción con la verdad de la naturaleza humana.
- La forma que adquiere el Estado y las instituciones modernas (culturales, educativas, económicas, etc.) camina en dirección diametralmente opuesta a la que se requiere para el renacimiento de una cultura trágica.

9. 4. REVOLUCIÓN E IDEAS MODERNAS

Europa es un enfermo que debería estar muy agradecido a su incurabilidad y a las incesantes transformaciones de su dolencia; esas situaciones siempre nuevas, esos peligros, esos dolores, esos medios de inquisición, siempre nuevos también, han engendrado, al cabo, una irritabilidad intelectual que casi siempre equivale al genio, y que es, sin duda, madre del genio

GS

Todo lo bueno es herencia; lo que no es heredado es imperfección, es un comienzo

CI

[513] Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Austral, 1976.

No es nuestro propósito profundizar en el análisis de las ideas «políticas» de Nietzsche. Creemos que ya ha quedado aclarado que existe una importante dimensión política en su pensamiento. Ni al principio de su obra ignoró la política, ni al final dejó de pensar en términos de «Gran política» como deja testimonio *EH* o sus últimos escritos y cartas. Nuestra intención se limitará a poner en relación estos aspectos de su pensamiento con el tema de fondo que nos ocupa, es decir, la vinculación de las instituciones políticas y las ideas modernas con la crítica de Nietzsche al cristianismo.

En esta primera época, en la que sabemos que Nietzsche no se ha desprendido aún de una metafísica de la Naturaleza y de la Voluntad de raíces schopenhauerianas, sus interpretaciones políticas tienen siempre una polaridad de referencia, un espejo, donde las confronta continuamente: la Grecia de la Antigüedad.

La Revolución Francesa y Rousseau

Nietzsche nunca fue un demócrata. Una y otra vez en sus obras esotéricas y exotéricas acomete contra las amenazas que los limitados avances democráticos le acarrean a Europa. Y como reacción propone, no *un retorno a las antiguas jerarquías medievales,* no *un retorno a formas de* restauración *dinásticas o monárquicas, sino el nacimiento y cultivo de una nueva casta de dominadores que gobierne Europa y luego la Tierra*

Nicolás González Varela: *Nietzsche contra la democracia*[514]

La Revolución Francesa no es un fenómeno aislado, ni podemos ignorar que es fruto, aunque ella misma produzca otros numerosos, de una situación que había sido precedida por la Reforma. No esperemos encontrar en Nietzsche un análisis que se salga de los factores morales, culturales e ideológicos a la hora de analizar éste y otros fenómenos modernos. No queremos decir que ignore los progresos de las fuerzas económicas, ni las novedades en la complejización del aparato estatal, sino que él sitúa el terreno del análisis en esos otros campos mencionados.

No veremos al Nietzsche temprano insistir en el origen cristiano de la Revolución francesa y de los otros fenómenos de su tiempo. Su filosofía trágica insistirá en otros factores causales: la pérdida del hecho religioso como «cemento» de la sociedad, las teorías de la Ilustración o una nueva manifestación vigorosa del viejo naturalismo racional y optimista del socratismo[515]. Es precisamente Rousseau quien encarna y focaliza el origen de los ideales que están detrás de la Revolución, de la violencia «virtuosa» de Robespierre y de las ideologías decimonónicas en general.

[514] González Varela, N., *Nietzsche contra la democracia*, Madrid, Montesinos, 2010.

[515] "*La cultura socrática no sólo se afianzará (Platón, Aristóteles, la filosofía helenística, Alejandro), sino que determinará el curso de la historia occidental, convirtiéndose en la interpretación hegemónica de la existencia que, bajo diferentes formas y en un proceso de intensificación y aumento de dominio, constituye el sustrato en el que se sostiene toda nuestra civilización: Roma y la cultura convencional representada por Cicerón, el Renacimiento y su movimiento humanista y, finalmente, la Ilustración y su más ilustre exponente, Rousseau*". (Esteban Enguita, *op. cit,* p.170).

Rousseau siempre será atacado, a la vez que considerado importante por Nietzsche, aunque Valadier cree que es fundamentalmente el Rousseau *popularizado* por la revolución el que más desprecia[516].

No será hasta la última de las *Intempestivas* cuando Nietzsche empiece a introducir el cristianismo como factor esencial en la «disolución» que lleva por nombre Modernidad. Ciertamente, y de manera cada vez más radical, cuando centre sus ataques en la moral, el cristianismo se convertirá en el trasunto de todas las realidades que ha alumbrado la Modernidad: "*La Revolución francesa es la hija y continuadora del cristianismo*", cita Valadier el texto nietzscheano de KGW VIII, 3, 14. Y respecto a Rousseau:

> Rousseau, ese primer hombre moderno, idealista y canaille en una sola persona [...] También ese engendro que se ha plantado junto al umbral de la época moderna quería la «vuelta a la naturaleza» ¿a dónde, preguntamos otra vez, quería volver Rousseau –Yo odio a Rousseau incluso en la Revolución: ésta es la expresión histórico-universal de esa duplicidad de idealista y canaille. La farce [farsa] sangrienta con que esa Revolución se presentó, su «inmoralidad», eso me importa poco: lo que yo odio es su moralidad rousseauniana –las llamadas «verdades» de la Revolución, con las que todavía sigue causando efectos y persuadiendo a ponerse de su lado a todo lo superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!...[517]

Naturalmente, la tan denostada revolución tiene para Nietzsche un lado inmensamente positivo, la aparición de Napoleón Bonaparte, *"esa mezcla de inhumanidad y superhombre"*. Es precisamente en Napoleón donde apuntan algunas de las manifestaciones de Nietzsche más favorables a una suerte de «europeísmo».

Nietzsche y la Ilustración

> *'¿Quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la* commune *[comuna], hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia propia hoy de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe – y que la raza de los conquistadores y señores, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?*
>
> *GM,* Tratado I, # 5

Al considerar que todas las ideologías modernas hunden sus raíces en la Revolución francesa y en Rousseau, y que en última instancia son expresión de la misma corriente *igualitarista* que triunfará en la Modernidad, el juicio de Nietzsche sobre todas ellas solo puede ser negativo. Una vez más debemos decir que en la radical oposición del Nietzsche temprano a las ideologías de su tiempo el cristianismo está ausente del fondo de su crítica. Es suficiente –respecto a todas esas tendencias- con hacerlas tributarias de todo lo que la Ilustración ha ido consolidando en las mentes de los europeos. Todo ello es incompatible con su concepción desigual y jerárquica de la realidad humana. Por ello, apenas se molesta

[516] Valadier, *op. cit.*, p.137.
[517] *CI,* #48, «Incursiones de un intempestivo».

en distinguir entre las corrientes políticas de su siglo, equiparando casi sin matices los conceptos de «liberalismo», «democracia», «socialismo», «anarquismo», etc.

En la etapa de *HDH, A* y *GS,* estos juicios se matizarán mucho y merece la pena que nos detengamos en ello. Hablar de un «giro ilustrado» (otros lo llaman «positivista») en estos años puede ser mantenido como esquema válido en líneas generales, siempre que advirtamos que Nietzsche no puede ser considerado un «ilustrado» sin más, ya que una lectura atenta de las mencionadas obras y los escritos de esa época nos muestran un pensamiento que, encarnando *algunas* líneas ilustradas que proyectan una visión menos pesimista del hombre, en una dirección iluminada por la ciencia, deposita a la vez espesas sombras sobre los viejos optimismos dieciochescos[518]. Incluso el Nietzsche más ilustrado intuye atavismos insuperables en el hombre y evidencia errores y limitaciones profundas en las concepciones más comunes de la Modernidad. Las transformaciones sociales y económicas que lleva aparejadas profundizarán el gregarismo y el debilitamiento nihilista. El cuestionamiento del individualismo, de la noción misma de «sujeto» (y de que éste posea «libre voluntad»), hace que en él pronto se derrumbe también la confianza en las posibilidades de la ciencia en ese proceso emancipador. Por eso, estamos de acuerdo con la expresión del profesor Barrios Casares cuando habla de que con Nietzsche se inicia la *curvatura* de la ilustración[519].

Fernando Savater expone este mismo punto de vista en su *Idea de Nietzsche:*

> Nietzsche reunió los más ambivalentes sentimientos respecto a la Ilustración y, ante todo, comprendió lúcida y profundamente el sentido de la reforma histórica que aportó; pudo decir ante ella «*odi et amo*», pero ante todo la comprendió, la pensó a su favor[520]

Es ésta una cuestión polémica que dista mucho de estar resuelta o poder resolverse. ¿Es siquiera necesaria la adscripción a Nietzsche de las etiquetas de «ilustrado» o «antiilustrado»[521]?

Tal vez no fuera ocioso enumerar esquemáticamente aquellos aspectos que lo acercan a lo que comúnmente llamamos «Ilustración» y confrontarlos con aquellos

---

[518] En este sentido Adorno y Horkheimer (*Dialéctica de la Ilustración.* 3, p.58) pudieron afirmar: "*La relación de Nietzsche con la Ilustración permaneció ambivalente [...]; el vio en la Ilustración tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del cual él mismo se sentía consumador, como el poder «nihilista», hostil a la vida*".

[519] Barrios Casares: "*Nietzsche se aparta desde el principio de toda pretensión positivista de tomar la ciencia como modelo definitivo de conocimiento frente a las distintas variedades -arte, religión, moral- de «mentira metafísica»*". En *Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración*, Introducción a *Humano, demasiado Humano* I, Madrid, Akal, 2001. pp.12-13.

[520] Savater, F., *Idea de Nietzsche,* Barcelona, Ariel, 2007, p.38.

[521] Creemos que German Cano supera este viciado problema cuando afirma: *"Dicho de otro modo: cierta reconstrucción del legado «ilustrado» muestra a un Nietzsche preso de un dilema: o se construye una teoría de la racionalidad mucho más amplia que la instrumental que le ponga límites o se renuncia a toda tarea crítica. No veo tan claramente por qué el diagnóstico nietzscheano ha de quedar enredado en este dilema. Por dicho motivo, la categoría de crítica total no me parece acertada. Creo más bien que la* anomalía salvaje *de Nietzsche, su carácter excepcional dentro de nuestra actual encrucijada cultural, reside en que, habiendo dramatizado las escisiones internas al desarrollo de la razón moderna, no se rindió en ningún momento y fue, así, insobornablemente ilustrado"*, en *Nietzsche y la crítica de la modernidad,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p.35.

que más lo alejan. Entre los primeros, Nietzsche pertenece a aquella especie de filósofos que realizan una crítica de la moral, las costumbres y la religión, al entenderlas como fruto de una minoría de edad humana. Esto es especialmente claro en la crítica dirigida al cristianismo, a la metafísica de tradición escolástica y a la moral. En esa primera fase nietzscheana, sin duda la «ciencia» cumple un papel definitivamente superador y más avanzado en la comprensión de la realidad que la que jugaban hasta entonces la religión e incluso el arte.[522] Sin embargo, la defensa de la ciencia de esos primeros libros se verá muy matizada y al final duramente criticada (en realidad, más que la ciencia lo que cuestionará será el *tipo* del «científico» y la estructura y *finalidad* del trabajo científico). Todos ellos acabarán siendo explicados como una refinada expresión de los ideales ascéticos hostiles a la vida[523].

Con ello llegamos a algunos elementos nucleares de la Ilustración que Nietzsche no compartirá en absoluto, ni siquiera en la fase más *ilustrada* de su pensamiento:

- No comparte la idea de «progreso» indefectible de la humanidad[524]. Desconfiará tempranamente de la «Razón» como suprema facultad *liberadora* del hombre.
- Nietzsche no se verá reflejado en los ideales políticos (ideologías) y las estructuras políticas (Estados) que desde la Revolución Francesa acompañan el discurso de progreso del XIX, sean burgueses o proletarios.
- Aborrece la sociedad puramente economicista de su siglo y los ideales nacionales surgidos en los grandes Estados-nación europeos.
- En un orden más filosófico, Nietzsche, que sí es *volteriano*, es por lo común hostil al máximo representante de las luces (*Aufklarüng*) en Alemania: Kant. Al mismo tiempo su pensamiento, su concepción de la Historia, como sabemos, es profundamente antidialéctica (y en ese sentido contrario a Hegel y a sus discípulos de izquierda y derecha).

Pero, insistimos en que una discusión en torno a Nietzsche «anti» o «pro» ilustrado es una discusión viciada de raíz. El impulso esclarecedor de las estructuras históricas, sean éstas morales, metafísicas, religiosas o culturales responde al mismo espíritu que pudo impulsar a los hombres de las luces; pero Nietzsche, como otros, advierte que la Ilustración se ha quedado corta en completar el desvelamiento de los grandes errores, entre los que por lo menos hay dos fundamentales que las luces han esquivado, siguiendo sometida a ellos: el primero es -sin duda- la «moral», que ha salido indemne de la criba de la modernidad (Prólogo de *A)*. Y,

---

[522] Barrios Casares: "*La doble razón por la que Nietzsche apela ahora a la ciencia: en virtud de su valor metodológico, como un procedimiento explicativo más riguroso que el que es propio de las explicaciones metafísicas; mas, al mismo tiempo, en virtud de su valor histórico-cultural, como aquel tipo de actividad cognoscitiva que mejor sintoniza con un tipo de civilización más abierta, segura de sí y diseminada en multitud de opciones vitales, consciente del carácter experimental de la existencia y de la innecesariedad de hipótesis demasiado extremas para fundar sus discursos y prácticas*". (*op. cit*, p.13).

[523] Esto es singularmente claro en *GM.*

[524] Por ejemplo en este texto de *HDH* I, #239: "*Todo futuro mejor que se le desee a la humanidad es necesariamente también un futuro peor en más de un respecto: pues es quimera creer que una nueva etapa superior de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de etapas anteriores".*

otro, el que llama "*error originario de todo lo orgánico*"[525]: la idea de la libertad de la voluntad, en la que él no creyó nunca Si a ello sumamos que Nietzsche es uno de los primeros que desconfía de la idea de «sujeto» (*"somos una estructura social de muchas almas"*, dirá en *MBM*, #19), podemos darnos cuenta en qué medida, como decía el profesor Barrios Casares, la Ilustración ha sido *curvada*. Todo ello no impide afirmar que si hubo un momento de *dulzura humanista* en el pensamiento de Nietzsche fue este periodo, como testimonia el hermoso y tantas veces citado parágrafo de *GS*:

> El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como su *historia propia*, siente, en virtud de una enorme generalización, toda la amargura del enfermo que se acuerda de la salud, del anciano que piensa en los sueños de su juventud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal ha quedado destruido, del héroe que, durante la noche, después de una batalla que nada ha decidido, conserva las heridas y la pérdida del amigo-; pero ser capaz de soportar esta enorme suma de pesares de todo tipo, y, pese a eso, seguir siendo el héroe que, al alborear el segundo día de batalla, saluda a la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones, el más noble entre toda la antigua nobleza y, al mismo tiempo, el primogénito de una aristocracia de la cual no se ha visto cosa semejante en ninguna época: cargar con todo esto sobre su alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad; reunir, finalmente, todo en *un* alma y concentrarlo en *un* solo sentimiento: -esto, ciertamente, tendría que tener como resultado una felicidad desconocida hasta ahora para el hombre-, una felicidad divina, rebosante de poder y de amor, de lágrimas y de risas, una felicidad que, semejante al sol de la tarde, regalará y derramará su inagotable riqueza para verterla en el mar y que, como tal sol, no se sentirá plenamente rico hasta que el más pobre pescador reme también con remos de oro. ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces humanidad! [526]

Antidemocratismo, antiliberalismo, antisocialismo

Todas las ideologías modernas son atacadas en las primeras obras de Nietzsche, respondiendo al mismo esquema que preside sus críticas a la Ilustración o a la Modernidad en general. En primer lugar, es evidente que para él -desde los presupuestos iniciales de la llamada «metafísica del artista»- la reforma radical del hombre y de la existencia no se juega en el terreno de las instituciones políticas ni en el de las estructuras sociales. Es un error típicamente moderno e ilustrado creer que un cambio institucional o un cambio en la estructura social pueden conseguir resolver los verdaderos problemas de la existencia individual; cuando, en realidad, se juegan en un nivel mucho más profundo. Por eso, tiene razón Paul Valadier cuando interpreta el pensamiento de Nietzsche, afirmando que "*la esfera política no es el lugar de solución del problema de la existencia, porque no es tampoco el lugar de origen del problema mismo*" [527].

Efectivamente, todas las ideologías contemporáneas, animadas por el optimismo naturalista de Rousseau y los propósitos de felicidad general que la «industria» y el

[525] *HDH* I, #18.
[526] *GS,* #337, «La humanidad futura».
[527] Valadier, *op. cit.*, p.142.

progreso impulsados por la filantropía del XVIII pretendían, han creído posible una especie de «paraíso en la tierra» (que Nietzsche hará claramente sucedáneo del «cielo» cristiano); lo cual todavía ha sido más notable en el caso de las ideologías de la clase obrera. En el tiempo de la vida intelectual de Nietzsche el elemento *escatológico* de los socialismos, del anarquismo, etc., era manifiesto, como él no dejó de advertir. Aunque más matizadamente en la época de *HDH*, el mito del progreso siempre fue combatido por él, como puede verse en infinidad de textos de esa época, como el siguiente, ya citado anteriormente:

> La humanidad se aproxima tal vez más a su meta propiamente dicha, en la mitad de su camino, en la época central de su existencia, que al final[528]

No obstante, es cierto que la radical oposición a los tiempos modernos en el Nietzsche de las *Intempestivas* se amortigua en la época 'ilustrada' de su obra, cuando incluso podemos advertir algunos textos que ven *ventajas* en la democracia e incluso en el socialismo:

> La democratización de Europa es imparable: quien se le opone emplea precisamente para ello los medios que solo el pensamiento democrático ha puesto al alcance de todos, y hace estos medios más manejables y eficaces; y los por principio opuestos a la democracia (me refiero a los revolucionarios) no parecen existir más que para, por el temor que infunden, empujar a los distintos partidos cada vez más velozmente por la vía democrática. [...] Parece que la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de esas tremendas *medidas profilácticas* que son el pensamiento de la nueva época y que nos separan de la Edad Media[529]

> Para resolver esa cuestión de poder, debe saberse qué fuerza tiene el socialismo, con qué modificación puede todavía aprovecharse como poderoso resorte dentro del actual juego de fuerzas políticas; bajo ciertas circunstancias debería hacerse todo para fortalecerlo. Ante cualquier gran fuerza -aun la más peligrosa-, la humanidad debe pensar en hacer de ella un instrumento de sus propósitos

En opinión de Valadier todas estas ideas modernas son juzgadas por Nietzsche más por el fondo de moralidad que llevan consigo que por las consecuencias políticas que se derivarían de su implantación.

Ausente en las obras tempranas, la tesis de hacer a la religión, y concretamente al cristianismo, responsable último de estas ideologías se manifiesta cada vez con mayor claridad con el avance de su obra. El socialismo, por ejemplo, es una creencia «moral» que comete errores de planteamiento inicial y de objetivo final. En primer lugar, porque denuncia la desigualdad (que es para Nietzsche un fenómeno inscrito en la naturaleza más profunda del hombre, bajo cualquier tipo o forma de sociedad) como un asunto de «injusticia» y de «inmoralidad», es decir con un planteamiento *cristiano* que busca «culpabilizar» (a una clase social, a un Estado, a un modelo económico). Los obreros -que para Nietzsche, sin embargo, viven peor que los antiguos esclavos[530]- tienen derecho a rebelarse, pero por otras razones

[528] *HDH* I, #234. Él siempre consideró -por ejemplo- que el Renacimiento fue un estadio de la cultura superior a lo que vendría después.
[529] *HDH* II, 2ª Parte, #275: «La época de las construcciones ciclópeas».
[530] *HDH* I, #457.

que las que el socialismo esgrime. Un texto de *A* nos situará en su valoración de la situación en la Europa industrial:

> ¡Qué horror creer que con un salario más elevado desaparecería *lo esencial* de su miseria, de su servidumbre impersonal! ¡Que nadie se deje convencer con el argumento de que, aumentando esa impersonalidad, por medio del engranaje de la máquina de una nueva sociedad, podría convertirse en virtud la vergüenza de la esclavitud! ¡Tener un precio por el que se deja de ser persona para convertirse en tornillo! ¿Sois vosotros los cómplices de la actual locura de las naciones que pretenden producir mucho y enriquecerse lo más posible? Vuestra tarea sería presentarles una contrapartida [...] Este sería el pensamiento justo: los obreros europeos deberían considerar que nada pueden hacer realmente *en cuanto clase*, y no únicamente explicarse, como sucede la mayor parte de las veces, como algo duramente condicionado y falsamente organizado; deberían conducir una nueva era en la que el enjambre abra las filas de la colmena europea, de una forma nunca experimentada hasta ahora, y mediante este derecho de traslado -un acto de gran estilo- protestar contra la máquina, el capital y contra esa alternativa que les amenaza, consistente en *tener que* ser esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario[531]

En segundo lugar, el socialismo se equivoca al plantear la cuestión de los fines. Y lo hace también desde una perspectiva escatológica *cristiana*: busca una redención última de un sujeto (el proletariado), como el cristianismo buscaba una reconciliación final a través del sacrificio del justo (Jesús), como bien advirtió Albert Camus[532]. Pero el objetivo último de una sociedad igualitaria y a-conflictiva es incompatible con el carácter íntimo de la existencia, que es tensión y lucha, por lo que el socialismo -como nos advertía Valadier- busca en último término la extinción de la vida, la muerte[533].

Además, el socialismo persigue, sin saberlo, la desnaturalización del fin originario del Estado que es ser una institución del «egoísmo inteligente», saber armonizar los egoísmos inevitables de las individualidades humanas sin que se destruya la construcción colectiva. Así, el propósito del socialismo es equiparado por Nietzsche con aquello que Jesús perseguía: una mansedumbre general de la existencia que arranque el *nervio* inherente a la vida:

> Los socialistas aspiran a instaurar una vida confortable para el mayor número posible. Si se alcanzase efectivamente la patria duradera de esta vida confortable, el Estado perfecto, esta vida confortable destruiría el suelo del que brota el gran intelecto y en general el individuo poderoso: me refiero a la energía fuerte. La humanidad se habría fatigado demasiado una vez alcanzado este Estado para aún poder producir el genio. ¿No debería, pues, desearse que la vida conserve su carácter violento y que siempre vuelvan a evocarse de nuevo fuerzas y energías salvajes? Ahora bien, el corazón cálido, compasivo quiere precisamente la *abolición* de ese carácter violento y salvaje [...] Cristo, a quien queremos considerar como el corazón más cálido, favoreció el embrutecimiento de los hombres, se puso del lado de los pobres de espíritu y estorbó la producción del máximo intelecto [...] El Estado es una astuta institución para la protección de los individuos unos contra otros: si se exagera su ennoblecimiento,

[531] *A*, #206: «La clase imposible».
[532] *"Tal es la misión del proletariado: hacer que la suprema dignidad surja de la suprema humillación. Por sus dolores y sus luchas, el proletariado es el Cristo humano que redime el pecado colectivo de la alienación"* (Camus, A., *El hombre rebelde*, p.243).
[533] Valadier, *op. cit*, p.149.

acabará por debilitar, más aún, por disolver al individuo, es decir por frustrar de la manera más radical el fin originario del Estado[534]

El propio liberalismo no recibe mejor trato. Aunque nunca hace un análisis a fondo de lo que llamaríamos liberalismo «político», ni del liberalismo «económico», su postura es siempre profundamente antiliberal. La posición del Nietzsche de los escritos más tempranos es radical, pues el Estado liberal no cumple las funciones de una elevación de la cultura en el sentido que él lo desea (puesto que lo considera un juguete en manos de la sociedad civil, en vez de su director). Tampoco comparte las nociones dominantes en el pensamiento liberal, la aceptación de la «igualdad ante la ley» de todos los hombres (inicialmente de todos los «propietarios»); ni la sacralización del concepto de «propiedad» tiene importancia para Nietzsche. En *A* (#172, #203, #204) habla despectivamente de la sociedad de su tiempo como una sociedad de «tenderos» y de la avidez de dinero que lo invade todo. El aristocratismo de Nietzsche, un aristocratismo a la antigua, nunca se aleja en realidad de las concepciones platónicas sobre la cuestión de la propiedad y el gobierno: todos los hombres del presente -obreros y propietarios - son «esclavos»:

Como en todas las épocas, así también hoy en día los hombres se dividen en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí dos tercios de su día es un esclavo, sea por lo demás lo que quiera, político, comerciante, funcionario, erudito[535]

De la misma forma su concepto de propiedad -como para Platón- más que «sagrado» es realmente casi diabólico:

Solo hasta cierto punto hace la propiedad a los hombres independientes, libres; un escalón más y la propiedad se convierte en amo, el propietario en esclavo[536]

Hasta en sus obras más tardías resulta patente la hostilidad de Nietzsche hacia las ideologías modernas, como muestra este fragmento de *CI*:

Las instituciones liberales dejan de ser liberales tan pronto como han sido alcanzadas: no hay luego cosa que cause perjuicios más molestos y radicales a la libertad que las instituciones liberales. Es sabido, en efecto, *qué* es lo que ellas llevan a cabo: socavan la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos a los hombres, -con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria...*[537]

El Estado

En función de las diferentes etapas de su pensamiento podría parecer que el Estado es un tema que sufre variaciones significativas en su consideración, en la medida en que es posible confrontar textos diversos que interpretan, bien su origen, bien su finalidad. Es cierto que se pueden encontrar matizaciones importantes, sobre todo diferenciando la rigidez de sus posiciones iniciales y la mayor *flexibilidad*

---

534 *HDH* I, #235. «Genio y Estado ideal, en contradicción».
535 *Ibíd.*, #283.
536 *HDH* II, #313. «La propiedad posee».
537 *CI*, p.116.

posterior. Será interesante repasar brevemente estas cuestiones teóricas para detenernos finalmente en alguna consideración sobre su valoración de la Alemania de su tiempo y los asuntos que allí se dirimen, entre ellos el famoso antisemitismo.

Para seguir sus pensamientos sobre el Estado en sus obras tempranas, nos basaremos de nuevo en la exposición del profesor Esteban Enguita. En términos generales la concepción nietzscheana del Estado puede establecerse así: no contiene ninguna idealización acerca de su origen ni de sus fines. Básicamente lo considera una institución *utilitaria* que regula (independientemente de cómo haya surgido) las inevitablemente complejas y enfrentadas relaciones entre los individuos, evitando el famoso *bellum omnium contra omnes*. Su función es ser un «medio», no un «fin». Su reproche principal al Estado de su época es precisamente haber pervertido su función convirtiéndose en fin.

El joven Nietzsche parece, en su concepción del Estado, no desprenderse apenas de la visión platónica, a pesar de lo mucho que atacó a Platón y al «platonismo» en el conjunto de sus obras. Sus textos sobre el Estado, en el contexto de su primera metafísica de raíz schopenhaueriana, contienen -en opinión de Esteban Enguita- algunas dudas o vacilaciones, puesto que en algún momento parece concebirlo como un fin de la, en principio inconsciente, Voluntad[538]. En cualquier caso, su concepción inicial del Estado tiene que ver con su propia filosofía pesimista de la naturaleza humana. Aunque no formule una teoría política en sentido estricto -al modo de otros filósofos y teóricos políticos- parece claro que en Nietzsche el Estado es siempre y fundamentalmente un medio necesario para un fin superior: hacer posibles las condiciones de la cultura verdadera, la cultura trágica, aquélla que solo está al alcance de una exigua minoría de hombres.

El origen del Estado, en estas primeras obras, no se sitúa ni en la virtud ni en la moralidad (idealización del «origen»); es, simplemente, un instrumento necesario para que sea posible la producción del «genio» y de la verdadera cultura. No está entre sus objetivos servir al bien general, ni siquiera al de la mayoría, sino hacer posible la libertad creativa de la minoría aristocrática. Como *regulador* del egoísmo natural de los hombres, fruto de la fragmentación de la Voluntad en existencias individuales, es una construcción o artificio de la inteligencia que permite la existencia de la sociedad frente a la guerra *hobbesiana*. Si su origen es el contrato o la violencia no es relevante en este primer Nietzsche, aunque sí en sus obras más tardías, claramente en *GM*, no expresa dudas acerca de su nacimiento como «violencia» o sometimiento de los muchos por unos pocos:

> «Estado»: ya se entiende a quién me refiero -una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato»[539]

[538] Esteban Enguita, *op. cit*, pp.251-252.
[539] *GM*, Tratado II, #17.

Los principios de «autoridad» y «jerarquía» son, como recalca Enguita, los pilares del Estado, con lo cual se opone claramente a los principios liberales modernos. En el Estado no tiene sentido la distinción público/privado. El sometimiento de lo económico a lo político es una exigencia de la sociedad aristocrática. Con lo cual es fácil imaginar la valoración que tiene Nietzsche de la preponderancia del factor económico en la construcción de las sociedades contemporáneas. Por último, las ideas de «soberanía popular», «libertades políticas», participación de los administrados en las decisiones políticas (voto, etc.), le son completamente ajenas:

> Una acción de gobierno dependiente del criterio o voluntad de la mayoría, sometida a los condicionamientos derivados del conflicto entre clases sociales y élites políticas en competencia y limitada en su actuación es incapaz de controlar la sociedad y dirigir el Estado de acuerdo con los fines culturales que deben orientar la política justa[540]

Es evidente entonces que frente a sociedades en vías de democratización (con distintos ritmos), en la Europa del siglo XIX, Nietzsche está reivindicando *cierto* tipo de ordenamiento «estamental». Pero su mirada no está puesta en el mundo del Antiguo Régimen, que aún agoniza en algunas partes de Europa mientras Nietzsche escribe, pues –entre otras cosas– la aristocracia teóricamente dominante aún en el siglo XVIII ya no representa en absoluto el «ideal aristocrático» que está en la cabeza de Nietzsche[541]. Al respecto, un texto más tardío deja claro el absurdo de cualquier intento de vuelta atrás:

> *Dicho al oído de los conservadores.* –Lo que antes no se sabía, lo que hoy sí se sabe, sí se podría saber, –no es posible ninguna *involución*, ninguna vuelta atrás en cualquier sentido y grado [...]
>
> Todavía hoy existen partidos que sueñan como meta el que todas las cosas caminen como los cangrejos. Pero nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: *hay que* ir hacia adelante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la décadence*[542]

De lo que nunca se desprende Nietzsche es del viejo modelo aristocrático de los griegos, aunque sea perfectamente consciente de que tal situación sea irreproducible en su sociedad. Es sintomático que su concepción del trabajo esté completamente modulada por la visión antigua o premoderna: el trabajo es un castigo, una condena.

La exposición más clara de esta filosofía del Estado, con la vista vuelta hacia Grecia, la encontramos en su trabajo sobre «El estado griego», uno de sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*[543]. Aquí se describe al Estado como necesario, entre otras cosas porque es quien hace posible una división social del trabajo que exima del mismo a una minoría, que debe volcarse en la producción cultural. Dicho de otra manera, sin Estado no puede haber cultura. Pero es muy fácil –piensa el

[540] Esteban Enguita, *op. cit.*, p.232.

[541] Valadier (*op. cit*, p.133) comenta al respecto que Nietzsche es consciente que los efectos disolventes de la Reforma y sus consecuencias han disuelto ya el viejo «sentido» que justificaba la existencia del primer estamento.

[542] *CI,* «Incursiones de un intempestivo», #43, p.119.

[543] Nietzsche, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Madrid, Arena Libros, 2010.

joven Nietzsche- que el Estado descarrile de sus fines: es el caso del Imperio romano o del propio II *Reich*, como vamos a ver. El Estado puede trocarse en «amo» cuando debe ser un «servidor» de la Cultura; o puede, a la vez, convertirse en "*lacayo de la moderna «sociedad civil*»".[544]

Decíamos que el Estado, como el resto de las instituciones modernas, es tratado con menos rigidez en las siguientes obras de Nietzsche. En ese filósofo más reposado, todavía ilusionado con la ciencia, el tratamiento de las realidades modernas como superación *provisionalmente* necesaria de formas tradicionales más autoritarias (especialmente la Iglesia), podemos encontrar este tipo de afirmaciones:

> Llega el tiempo en que nacen instituciones para servir a las verdaderas necesidades comunes de todos los hombres y a sumir en la sombra y en el olvido el fantástico prototipo, la Iglesia católica[545]

> Las instituciones democráticas son establecimientos de cuarentena contra la antigua peste de los apetitos tiránicos: en cuanto tales, muy útiles y muy aburridas[546]

En estas obras, donde la insistencia *aristocratizante* es menos intensa y se abre a una mayor comprensión de los fenómenos modernos, el papel del Estado es reconocido como necesario -en el sentido de actuar como regulador de intereses en conflicto-, aunque en ningún caso es sacralizado ni idealizado. Es defendido por Nietzsche contra quienes pretenden su *intensificación* (socialismo) o su destrucción (anarquismo). En esencia, se trata de una institución razonable, de la que no espera (lo veremos) ninguna obsesión expansiva ni belicista:

> *Desarmarse cuando se ha sido el más armado* a partir de una altura del sentimiento, ese es el medio para la paz real, que siempre tiene que estribar en una paz de actitud; mientras que la llamada paz armada, tal como hoy en día se da en todos los países, es la cizaña de la actitud que desconfía de sí y del vecino, y, a medias por odio, a medias por temor, no depone las armas. Mejor perecer que odiar y temer y doblemente mejor perecer que hacerse odiar y temer: ¡ésta tiene que ser algún día también la máxima suprema de toda sociedad estatal singular[547]

Por último, hay algunas reflexiones de enorme interés y de penetrante anticipación de futuro, en las que Nietzsche habla de cómo la crisis de autoridad y el utilitarismo reinante, que ya han empezado a llevarse por delante a la religión, tardarán aún menos en menoscabar y disolver la institución estatal. Por su importancia lo citamos por extenso:

> ¿Qué sucedería si comenzase a difundirse otra concepción de la idea de gobierno, tal como se enseña ahora en los estados democráticos; si no se viese en él más que el instrumento de la voluntad del pueblo, no una superioridad en comparación con una inferioridad, sino exclusivamente una función del soberano único, el pueblo? [...] los individuos no considerarán ya del Estado más que el aspecto en que puede serles útil o perjudicial [...] A todas las medidas que ejecute semejante gobierno les faltará la garantía de la duración; se

[544] Esteban Enguita, *op. cit.*, p.253.
[545] *HDH* I, #476.
[546] *HDH* II, #289.
[547] *HDH* II, 2ª Parte, El caminante y su sombra, #284: «El medio para la paz real».

retrocederá ante las empresas que requieran decenas y centenas de años, una maduración tranquila para recoger sus frutos [...]

A la postre, la desconfianza contra todo gobierno, la comprensión de lo que tienen de inútil y extenuante estas luchas de corto aliento, conducirán a los hombres a una decisión totalmente nueva: a la supresión de la oposición "público-privado". Las sociedades privadas asumirán poco a poco los asuntos del Estado [...] El descrédito, la decadencia y la *muerte del Estado*, la emancipación de la persona privada (me guardo de decir: del individuo) es la consecuencia de la idea democrática del Estado[548]

La crítica del Estado-Nación. El *Reich* alemán. El antisemitismo

Máxima: no tratar a ningún hombre que participe en la charlatanería mentirosa de las razas

F. P. del verano de 1886

Nietzsche se desencanta muy pronto del naciente estado alemán, que surge definitivamente como fruto de la victoria contra Francia. Temprano abandona la expectativa de que el nuevo *Reich* vaya a servir para recuperar la esencia «trágica» que él creía formaba parte del alma alemana. Por el contrario, Alemania se embarca en la misma lógica que las vecinas naciones «odiadas», la lógica de los Estados-nación en feroz competencia expansionista e imperialista. Alemania se lanza por la senda de la «civilización» y no de la «cultura». El Estado asume e impulsa los intereses de la creciente sociedad capitalista e industrial y su correlato necesario de expansión militarista (en este caso acelerada por el retraso con que *Berlín* llega al reparto de la tarta colonial, los mercados, etc.). La burguesía «cultural» se convierte en panegirista de los nuevos fines del Estado alemán; es ajena a la construcción política, pero reclama la dirección espiritual, la educación de los jóvenes alemanes.

Los fines culturales de su nación ya no son artísticos ni trágicos, sino los mismos propósitos racionales, científicos y positivistas que se dan en el resto de las naciones. La educación alemana se dirige a crear técnicos y cuadros, no a la formación de élites culturalmente superiores. Crece también un nacionalismo y un antisemitismo abyecto que él desprecia. Nietzsche se convierte en un decidido opositor intelectual del nuevo *Reich*.

Si bien las opiniones sobre los judíos en la obra de Nietzsche son frecuentemente duras, y los responsabiliza -en *GM*- de la mayor inversión de los valores habida en la historia de la humanidad, también es cierto que será siempre un decidido enemigo de los antisemitas (otra característica típica de los «cultifilisteos» que atacaba en su I *Intempestiva*: *"David Strauss, el confesor y el escritor"*, 1872. Un fragmento especialmente revelador sobre los judíos es éste de *HDH* I:

A su esfuerzo debemos, en gran parte, que una explicación del mundo más natural, más racional y en todo caso emancipada del mito, haya podido por último alcanzar la victoria, y

548 *HDH* I, #476, «Religión y gobierno».

que la cadena de la civilización, que nos enlaza hoy con las luces de la antigüedad grecorromana no se haya roto. Si el cristianismo ha hecho todo lo posible por orientalizar a Occidente, el judaísmo es el que ha contribuido, en especial, a occidentalizarlo de nuevo: lo que equivale a decir, en cierto sentido, a hacer de la misión y de la historia de Europa una *continuación de la historia griega*[549]

La ciencia

La ciencia es otro de los pilares sobre los que se construye el mundo de la Modernidad. Si esto resulta palpable ya en la época en la que Nietzsche reflexiona, qué decir del mundo presente, donde el complejo ciencia-técnica parece ser el único aspecto de las «ideas modernas» que continúa en su pedestal. Un pedestal cada vez más elevado, en la medida en que los otros conjuntos ideológicos han ido sufriendo transformaciones importantes o un menoscabo y descrédito profundo: el socialismo, el liberalismo, el Estado, etc.

Pero las relaciones y opiniones de Nietzsche respecto a la ciencia son complejas y contradictorias, por lo que tendremos que andar con cuidado al valorar los distintos momentos de su trayectoria filosófica. Así, observaremos en una mirada rápida una fuerte crítica inicial en sus obras tempranas; crítica que contempla su época como la que se ha postrado ante una nueva «fe», la fe en la ciencia, olvidándose de la antigua e inveterada fe en Dios[550].

Sin embargo, el conjunto de la obra de Nietzsche debe interpretarse como una defensa de la ciencia, que encarna un paso adelante en la autocomprensión y conocimiento humano, muy superior a la anterior fase metafísica[551]. Lo que no podemos perder de vista es que la objeción fundamental que Nietzsche hace a la razón moderna es su obsesión por entronizar a la ciencia como una nueva fe, como un «fin», por dejarse arrastrar por la idea metafísica de «verdad» y no limitarse a considerarla un simple medio o instrumento para que la humanidad pueda elevarse a sus verdaderos fines, que están en otros lugares.

Esa defensa de la ciencia, no exenta de una crítica severa al «científico» en cuanto forma refinada del ideal ascético, ha sido perfectamente vista por Manuel Barrios Casares cuando, en su estudio introductorio a su edición de *Humano, demasiado humano*, sitúa el análisis de Nietzsche sobre la ciencia dentro de una esfera evolutiva de las fases del conocimiento humano. De este modo, la ciencia sería un tercer peldaño en la construcción de la razón, precedida por una primera fase «religioso-moral», otra «artística» (salida o rebelión estética respecto a aquélla) y así hasta llegar a la ciencia positivista propia de la época, el siglo XIX.

Pero Nietzsche -que ha criticado en *HDH* I, por ejemplo- el concepto mismo de «verdad»- sitúa a la ciencia como el último y más elaborado de los «errores

---

[549] *HDH* I, #475.

[550] Esta es la tesis principal de su primera intempestiva citada, *David Strauss, el confesor y el escritor*.

[551] *"Objetivo de la Ciencia: el menor dolor posible; vivir tanto como sea posible. Pretensión muy modesta en comparación con las religiones"* (*HDH* I, #128).

necesarios». Y en este proceso ningún pasado es maldecido: todos han sido peldaños obligados para la evolución de la sociedad humana; han proporcionado el crecimiento del alma, el despertar del razonamiento. Pero ahora precisamente el razonamiento debe volverse hacia ellos y -sin repudiarlos- establecer claramente que son salidas parciales e insuficientes para una verdadera emancipación humana. Con razón dice Barrios Casares:

> Nietzsche se aparta desde el principio de toda pretensión positivista de tomar la ciencia como modelo definitivo de conocimiento frente a las distintas variedades -arte, religión, moral- de «mentira metafísica[552]»

Sería absurdo e ilógico -siguiendo el propio pensamiento de Nietzsche- tomar la ciencia como la etapa que culmina y clausura los modelos de conocimiento humanos. Sería darle una sanción «metafísica» el aplicarle los términos de «definitiva», «total», «insuperable» o «absoluta». Si otros modos -metafóricos todos- de comprender la realidad han sido superados, ¿por qué no va a suceder lo mismo con la ciencia, si es un modelo históricamente correspondiente a una época y a una evolución del espíritu, y nada sabemos de cómo evolucionará en el futuro?

Por tanto, la ciencia no sufre ninguna sacralización en Nietzsche, ni siquiera en ésta época más ilustrada y positivista. Otra vez el profesor Barrios Casares:

> La doble razón por la que Nietzsche apela ahora a la ciencia: en virtud de su valor metodológico, como un procedimiento explicativo más riguroso que el que es propio de las explicaciones metafísicas; mas, al mismo tiempo, en virtud de su valor histórico-cultural, como aquel tipo de actividad cognoscitiva que mejor sintoniza con un tipo de civilización más abierta, segura de sí y diseminada en multitud de opciones vitales, consciente del carácter experimental de la existencia y de la innecesariedad de hipótesis demasiado extremas para fundar sus discursos y prácticas[553]

En definitiva, lo mejor que puede hace la ciencia, después de ayudar a esclarecer los errores constitutivos e inherentes a la humanidad anterior, y siendo consciente ella misma de que es otra forma de *construir* e *inventar* el mundo y no una forma de verdad, es actuar con la sabiduría de quien:

> ya no puede desligarnos de un mundo construido como representación, ni siquiera es deseable; no puede quebrar el yugo de hábitos ancestrales, de nuestra manera marcada a sangre y fuego de *percibir;* solo puede y despacio *ir aclarando la historia de la génesis de ese mundo como representación, y a nosotros elevarnos, momentáneamente al menos, por encima de todo el proceso*[554]

Como decíamos, las verdaderas cargas de profundidad de Nietzsche no van contra la ciencia sino contra la forma que adquiere el estatuto «científico» en su siglo (así como el del «historiador»). El espíritu científico es el precipitado último y más sublime del viejo ideal ascético cristiano. Las condiciones de producción del científico, como explica perfectamente en *MBM,* solo pueden ser derivadas de una

[552] Barrios Casares, M., Prólogo a la edición de *HDH* I y II, Madrid, Akal, 2001, pp.12-13.
[553] *Ibíd.,* p.13.
[554] *HDH* I, #16.

larga relación del pensamiento con la verdad y del pensador con la renuncia «ascética»[555].

En esta misma obra Nietzsche dedica una sección entera al problema, la sección 6ª: «*Nosotros los doctos*». Allí queda explícita su crítica al hombre de ciencia como parte de una *especialización* del sabio moderno, que lo convierte en algo antitético de una especie aristocrática de hombre. Una nueva clase de filósofos modernos han de trabajar como obreros del conocimiento. Su labor es necesaria, pero nada tienen que ver con los auténticos «filósofos» para Nietzsche:

> Aquellos trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones [...] A estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, el acortar incluso «el tiempo» mismo, y el *sojuzgar* el pasado entero: intensa y maravillosa tarea en servir a la cual pueden sentirse satisfechos con seguridad todo orgullo sutil, toda voluntad tenaz. *Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan*[556]

Por último, Nietzsche es consciente de que la transformación operativa que se está produciendo en la cultura contemporánea, como consecuencia de la forma de mirar y tratar la realidad por parte del método científico, va a traer consecuencias fundamentales para la percepción humana del hombre y del mundo. Esto lo vio muy bien Valadier en su análisis sobre la I *Intempestiva* de Nietzsche. La cuestión fundamental no es revelar los mecanismos ascéticos y cristianos que animan el impulso científico, sino las consecuencias que el nuevo espíritu científico va a comportar:

> No apreciaríamos el alcance del planteamiento nietzscheano, si no percibimos que la sustitución del antiguo por este ideal no afecta solo a una nueva manera de aprehender lo real (metodología): poco a poco ésta arrastra a las creencias, a las costumbres, al arte a una nueva apreciación de sí mismas, surgiendo así una nueva cultura, es decir, una nueva unidad de *estilo*, que totaliza el conjunto de las relaciones de los hombres con la naturaleza y la sociedad. Esta cultura se ordena, y lo ordena todo, a la investigación y a la conquista del conocimiento[557]

Un «individualismo» equivocado

En dos aspectos distintos –*metafísico* uno, *cultural*, el otro– debemos pararnos brevemente a reflexionar sobre las problemáticas nociones de «individualidad», «individuo» e «individualismo» en la filosofía nietzscheana.

---

[555] *MBM*, #58.

[556] *MBM,* Sec. 6ª, #211. Después de todo, Nietzsche parece encargar a los *nuevos filósofos* unos cometidos no muy distintos de los de Platón.

[557] Valadier, *op. cit.,* pp.31-32. Las consecuencias de este cambio son enunciadas un poco más adelante: *"La preocupación por el detalle, que procede por acumulación, acaba engendrando un modo de conocimiento centrado en lo cuantitativo"* (p.32).

Por una parte, está el cuestionamiento de la noción misma de «individuo», concepto que se impone de manera dominante con la Modernidad, pero que está fijada desde categorías metafísicas mucho tiempo atrás, a partir de la noción de «sujeto». La certeza moderna de que en realidad constituimos una especie de «pluralidad de fuerzas», o una «pluralidad de instancias psíquicas», nos es común desde Freud, pero está ya completamente expuesta en Nietzsche. El individuo como «pluralidad» es una de esas nociones que escaparon al razonamiento de la Ilustración clásica (seguramente por su confianza en la superior instancia de la «Razón» y de su poder de someter cualquier otro tipo de impulsos *inferiores*), pero que constituyen un aspecto esencial de la crítica de esta *escuela de la sospecha* del siglo XIX.

Aunque se atribuye a Freud la explicación más clara y estructurada de la composición psíquica del sujeto, la idea de la problematicidad y el error inherentes a conceptos como «yo», «sujeto» o al cartesiano de «conciencia», ya está absolutamente presente en el pensamiento de Nietzsche, que consideró éstas y otras nociones de naturaleza metafísica, «ficciones», errores necesarios para que la vida más allá del animal haya sido posible. Un solo pasaje será suficiente para clarificar esto:

> Todo lo que llamamos conciencia no es, en suma, sino el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido[558]

El cuestionamiento de la noción ficticia de «sujeto», la afirmación de la importancia en el individuo de todas la reacciones no-conscientes y el valor atribuido a la regulación instintiva y a la sexualidad, son afirmaciones todas ellas presentes en Nietzsche. Han tenido una importancia decisiva para las corrientes de pensamiento crítico más importantes del siglo XX y, sin duda, también para la conformación de las costumbres y formas de vida de las generaciones recientes.

Otra cuestión son los conceptos de «individuo» e «individualismo», tal como emergen en el mundo moderno. Como sabemos, la larguísima dirección espiritual y moral de la Iglesia sobre los hombres había venido a tratar de fijar al individuo dentro de unos cánones fijos, completos y finalistas, manteniendo en la medida de lo posible sometida toda forma de individualidad a relaciones grupales y corporativas superiores. En este sentido, las sociedades pre-modernas siguieron (y lo siguen haciendo algunas formaciones sociales actuales) manteniendo muchas de las características de aquella «moralidad de las costumbres» que había dictado sus severísimas normas durante milenios, bajo aquella regla suprema que ya comentamos: el bien del grupo es preferible al del individuo, el bien duradero al momentáneo.

En nuestro ámbito occidental ésta es la situación que va a comenzar a resquebrajarse definitivamente con la Reforma luterana, como ya vimos. Cuando ésta desate las fuerzas reprimidas a que hacía referencia Nietzsche, el más poderoso de los resortes liberados y alimentados por la Reforma va a ser el individualismo.

---

[558] *A,* #115.

Ciertamente -como señalaba Valadier- tal revolución religiosa abre la vía a un «activismo» compulsivo del individuo, a la vez que la cierra al ideal superior de la vida contemplativa. Pero ese continuo «hacer» del hombre moderno no es en absoluto un «crear», porque -como señala este autor- tales transformaciones no han conseguido en absoluto cambiar las formas esenciales de relacionarse el individuo con la existencia[559]. Esta apreciación es todavía más nítida en los primeros escritos de Nietzsche, puesto que en el periodo que hemos llamado «ilustrado» sí que defiende una línea de emancipación «individual» de la conciencia humana de todos los viejos errores metafísicos. El Nietzsche joven -como nos relata Esteban Enguita- es un furibundo enemigo de la forma de individualidad de su época, a la que aplica apelativos que son comunes a todo el pensamiento reaccionario del XIX, aunque Nietzsche se manifestara con otra intención[560].

Los ataques del Nietzsche de las *Intempestivas* contra el individualismo moderno son feroces: la forma de individuo que su contemporaneidad promueve no solo no favorece la emergencia del «genio» u hombre excepcional, sino precisamente lo contrario: "*el hombre átomo, el individuo abstracto, el hombre-masa*"[561]; y lo mismo «logra» la unidad jurídica de todos los seres humanos:

> El individualismo moderno es abstracto, cuantitativo, igualitario, caótico y disolvente; la alternativa en la que piensa el joven Nietzsche, cuyo ideal lo representa la plétora de individuos completos y extraordinarios de la polis griega, es un individuo concreto, cualitativo, aristocrático e integrador[562]

Terminamos aquí el recorrido que la filosofía de Nietzsche hace de las «ideas modernas»: la Revolución, las ideologías, el Estado, el individualismo y la ciencia. Todo un diagnóstico *contra* su tiempo que lo convierte en un intempestivo voluntario, en una suerte de *exiliado* en un siglo que no le corresponde. No obstante, a partir del diagnóstico de la muerte de Dios y de la crisis definitiva del nihilismo moderno, se abre para Nietzsche la incierta *"historia de los dos próximos siglos"*, esa historia que él se disponía a contar cuando le sobrevino el derrumbe mental; una historia en la que todavía, europeos actuales, estamos plenamente inmersos.

---

[559] Valadier, p.131.

[560] *"Esta disolución del orden cultural, de la vieja comunidad tradicional, conlleva una doble consecuencia, aparentemente paradójica: la liberación del individuo y la destrucción de la verdadera individualidad"* (Esteban Enguita, *op. cit.* p.164).

[561] *Ibíd.,* p.165.

[562] *Ibíd.*, pp.166-167.

CAPÍTULO 10
EL ANÁLISIS DE LA MORAL. EL SACERDOTE CRISTIANO.



10. 1. INTRODUCCIÓN: EL CARÁCTER «EXTRAMORAL» DE LA VIDA

El conocimiento como «metáfora»

Ya tuvimos una primera ocasión de acercarnos al origen de la moralidad en el capítulo 2. Vimos allí como nacía en el seno de comunidades, muy difusamente situadas históricamente por Nietzsche, en el seno de lo que de denominaba «Prehistoria». Más que tratar de situar históricamente sus análisis, lo importante para nosotros era seguir el curso de sus razonamientos. Allí se nos advertía que la moral había surgido como respuesta a las condiciones vitales del grupo, condiciones radicalmente afectadas por la dificultad de la existencia y de la supervivencia. En esos contextos se generaban únicamente los «valores» que *servían* al colectivo, es decir, aquéllos que coadyuvaban a la conservación de la existencia colectiva. Decisivamente, esa larguísima etapa de la historia humana marcó a sangre y fuego, para siempre, el carácter de la humanidad. Solo con la evolución de las condiciones reales de la existencia, con la disminución de los riesgos, pudieron ir surgiendo *otro* tipo de valoraciones que permitieran la emergencia de lo «individual» o el asomo de lo que vendríamos a llamar la «compasión».

En cualquier caso, fue algo general a la especie humana, habitara el rincón del planeta que habitara, que se fueran introduciendo los llamados «ideales ascéticos». Ninguna conformación humana, ni religiosa –desde la India, hasta Japón, desde Oriente hasta Occidente– dejó de proponer *su* personal forma de existencia que

llamamos «ascética». Nietzsche sigue su curso inicial hasta que su verdadera atención se centra en la forma que este proceso ha tenido en Occidente. Así, ha seguido el rastro del origen de los valores y de su evolución –la evolución del ideal ascético– desde Grecia hasta el cristianismo, y desde éste y a través de éste a la Modernidad, donde –como vimos– la ciencia en absoluto supuso la ruptura de tal ideal.

El modo de auscultar los valores en origen y la modificación de esos valores, la forma y el fondo al que han respondido los conceptos de «bien» y «mal», «bueno» y «malo», etc., es examinado por Nietzsche a través del llamado método genealógico, del que ya hemos dado alguna cuenta. Sin embargo, la genealogía nietzscheana tendrá en *GM* (1887) su exponente máximo. Por tal razón, buena parte de este capítulo será un recorrido por esta obra fundamental del pensamiento de Nietzsche.

No obstante, nos parece necesario hacer una referencia a un breve ensayo de Nietzsche de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*[563], por la sencilla razón de que esta obra tan temprana contiene en esencia los puntos decisivos de su crítica del conocimiento y de la moral que desarrollará en la etapa *ilustrada* de su producción filosófica (*HDH, A, GS*) y que en cierto modo culminará en *GM*. Esencialmente esas ideas nietzscheanas se pueden sintetizar así:

– La reducción conceptual de las experiencias humanas a «arquetipos» constituyen sin duda un factor necesario del progreso humano, pero a la vez son una traición a la realidad fenoménica y plural de la vida, donde no ocurren dos hechos idénticos:

> Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar, al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes
>
> No sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad»[564]

– La incorporación en el lenguaje humano de todo un mundo valorativo que ha olvidado su primitivo origen «metafórico» y que, en consecuencia, ingenuamente cree en la existencia de la «verdad»:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos. En resumidas cuentas, una serie de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que han

---

[563] Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* edición de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2ª edición, 2012.
[564] *Ibíd.*, pp.27-28.

olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son consideradas ya como monedas, sino como metal[565]

- El carácter «extramoral» de la existencia y la reducción del mundo a una construcción puramente antropológica es la premisa para desprendernos de un mundo animal puramente inmanente que asegura *"un orden piramidal por castas y grados:*

> Solo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas [...], en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque solo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «consciencia de sí mismo»[566]

El sacerdote «ascético».

En *GM* -aunque también hemos de tener en cuenta algunas referencias de sus otros escritos- aparece además la figura del «sacerdote», específicamente el sacerdote cristiano. Nietzsche le concede una importancia capital en la conformación de la vida de Occidente, en el doble y ambivalente proceso de «conservador» de la vida, a la vez que «conservador» del nihilismo; algo inherente -como sabemos- a la duplicidad constitutiva del cristianismo. Por eso, nos vemos obligados a seguir sus argumentos en relación con esta figura familiar de nuestro mundo occidental, observar qué responsabilidades ha tomado sobre sí para conducir al «rebaño», cómo lo ha hecho, etc. También, finalmente, apreciar cómo la Modernidad, en su opinión, si bien ha desdibujado de manera importante el papel sacerdotal, no ha transformado -en las nuevas figuras emergentes de la misma (el científico, el político, el filósofo, etc.)- el contenido esencial del ideal mismo. El hecho fundamental que movía al sacerdote, la promoción de los ideales ascéticos, todavía no habría dicho su última palabra.

10. 2. LA PREGUNTA POR EL ORIGEN. LA PREHISTORIA DE LOS VALORES.

¿Pretende la genealogía nietzscheana ser, *avant la lettre,* una suerte de *psicoanálisis* de la Historia? La humanidad es un cuerpo orgánico que ignora sus fases embrionarias y las etapas de su desarrollo, tal vez gracias a su poderosa capacidad de olvido; una facultad creativa en el hombre, afirma Nietzsche en muchas ocasiones. ¿Acaso porque la representación de la *verdad* del pasado humano es insoportable a la conciencia actual? ¿Debe el hombre hacer esta terapia genealógica para liberarse de todas sus patologías colectivas, como en un

565 *Ibíd.,* p.28. Con razón comenta Manuel Garrido en la Introducción que en estas y otras opiniones de Nietzsche, *"comentadores contemporáneos han señalado un anticipo de los desmitificadores análisis wittgensteinianos del lenguaje"* (p.13).

566 *Ibíd.*, p.31.

proceso catárquico, saber de dónde viene para, asumiéndolo, aceptándolo, devolverle al futuro su inocencia? ¿Es acaso *esto* el superhombre, el hombre *curado* de su infancia como especie?

En lógica coherencia ese pasado debe ser elucidado, porque sigue actuando eficazmente. Cómo no iba a hacerlo si

> todo lo importante ha sucedido a la especie humana antes de esos cuatro mil años más o menos de su historia consciente [567]

Paul Valadier asegura reiteradamente -y estamos de acuerdo- que la intención dominante de Nietzsche no es esclarecer el pasado *moral* del hombre (esto solo es un medio), sino determinar las condiciones en las que *aún* actúa en el presente para superarlo. Por eso, ni siquiera podemos afirmar que la *GM* se ocupe solo de la moral, y mucho menos *solo* de la moral cristiana, ni solo del sacerdote cristiano, sino de aquella figura -presente de un modo u otro en todas las religiones- que ha representado el «contrapoder» de la casta aristocrático-guerrera y que, a la larga, ha resultado la verdadera educadora de nuestra civilización.

El método genealógico permite a Nietzsche adentrarse a tientas en un terreno virtualmente virgen y desde luego profundamente sombrío: el terreno del «origen». ¿Qué busca allí? No la sucesión de logros materiales que las ciencias del hombre venían descubriendo y clasificando, sino los logros *inmateriales*: el nacimiento de la conciencia, el nacimiento de la *mala* conciencia, las condiciones de surgimiento de la racionalidad, los orígenes del Estado y, especialmente para nuestro propósito, el origen de los valores y el valor de origen de esos valores[568].

¿Por qué dedica tanto tiempo y tanta meticulosidad metodológica a establecer las condiciones *históricas* de las valoraciones y de las variaciones de las valoraciones? La primera respuesta es, obviamente, para demostrar el carácter *devenido*, mudable de los valores, es decir, para hacer ver que no hay nada sagrado ni superior en el concepto de origen, fundación o inicio y que, así como las tablas de valores humanas se han modificado en el pasado, pueden volver a modificarse en el futuro.

El segundo aspecto es más difícil de responder: ese esfuerzo de mirar por primera vez al pasado, ¿está solo motivado por la necesidad de comprender las condiciones del presente, es decir, para esclarecer por qué persisten en la actualidad valores que han perdido su sustrato, el suelo que los justificaba? ¿Es en realidad solo la posibilidad de modificar el presente el que hace que Nietzsche se adentre en los orígenes de la religión cristiana, en sus modificaciones históricas, y en las condiciones más generales de la sociedad humana desde la horda primitiva?

---

[567] *HDH* I, Primera Parte, «De las cosas primeras y últimas», #2: «Pecado original de los filósofos».
[568] Éste propósito era parte fundamental del análisis de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 2008.

GM propone muchos temas apasionantes en sus tres tratados; sin embargo, no nos detendremos en el análisis de toda su riqueza y complejidad. Trataremos con cierta brevedad el tema que propone en su primer tratado: «*Bueno, malo/bueno, malvado»,* solo para ejemplificar la modificabilidad de los valores en función de las circunstancias históricas.

Fundamental para nuestro propósito es el tema del tratado segundo «*Culpa, mala conciencia y similares»*, una especie de historia de la psicología de la «conciencia». Nos interesa especialmente en la medida en que muestra la «solución» que, según Nietzsche, va a tener el desarrollo de la mala conciencia en Occidente: acabar siendo dirigida y orientada por el sacerdote, que mantiene los ideales ascéticos como forma a la vez de dominio, conducción y conservación de la sociedad humana. Precisamente los ideales ascéticos constituyen el tema del tercer y más extenso tratado de la obra.[569]

> ¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han desarrollado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?[570]

Las primeras valoraciones humanas no se hacen desde los buenos sentimientos. De hecho, tales valoraciones iniciales son correlativas, por no decir idénticas, a las primeras palabras, a la aparición del lenguaje[571]. Solo unos pocos se hallan en condiciones de transferir al lenguaje los conceptos y las valoraciones o -en lenguaje nietzscheano- las «metáforas» que se han de imponer. Y de la fuente del poderoso surgen las valoraciones: «bueno» para referirse a sí mismo y a los que son como él. Todo lo que no es él es considerado «malo», en el sentido de *bajo, abyecto, vulgar* (#2). La etimología lo explica, dice Nietzsche: la misma palabra alemana *«malo»* (*'schlecht'*) es idéntica a *«simple»* (*'schlicht'*) (#4). Rastrea posteriormente estos conceptos en Grecia, en Roma y en el idioma alemán (#5). Su conclusión es que *"el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica"* (#6). En definitiva, el poderoso, el que manda, se siente superior, de una manera *natural ("Todos los conceptos de la humanidad primitiva fueron entendidos en su origen de un modo directo y específicamente* no-simbólico", #6).

Es a partir del #6 cuando se introduce la figura sacerdotal, primero como «desviación» y después como «antítesis» de la manera de valorar *caballeresco-aristocrática* (#7). Sitúa ya a las aristocracias sacerdotales como representantes de algo *no-sano*, fisiológicamente enfermo, en las cuales todo, en el bien y en el mal, se vuelve más *peligroso*.

---

569 Para todas las citas de la *GM* seguiremos la edición comentada de Andrés Sánchez. Pascual.

570 *GM*, Prólogo, #3, p.20.

571 El lenguaje para Nietzsche, como muy bien vio Michel Foucault ("*Nietzsche, Freud, Marx")* es siempre imposición de las clases dominantes: "*concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan*", (*GM,* Tratado I, #2).

Más adelante tendremos que reflexionar sobre la ambigüedad o, mejor, la duplicidad y ambivalencia con la que Nietzsche juzga a los sacerdotes, aunque ya en estas páginas, y a continuación del denuesto anterior, muestra la otra cara. Hablando de los sacerdotes en este mismo #7 es capaz de afirmar:

> La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella

De inmediato expresa la identificación sobre la que sustenta sus tesis: los judíos son el pueblo sacerdotal por excelencia y los autores de una radical transvaloración de todos los valores, como supremo acto espiritual de venganza. Será más adelante, en la época de *AC* cuando -a la luz de las ideas de Julius Welhaussen- explique las razones de esta identificación judíos/sacerdotes. Son los judíos quienes se han atrevido históricamente a invertir la forma de valorar aristocrática de modo que, por resumir, los pobres, enfermos y afligidos se convirtieron en los *buenos, los únicos benditos de Dios*; mientras que los nobles y violentos eran los *malvados* y *condenados*. Insinúa, sin aclarar aún, *quién* ha recogido la herencia de la transvaloración judía. Nietzsche ha dejado ya claras las cartas de la *rebelión de los esclavos en la moral*.

¿Y cómo se produce esa «rebelión», ese triunfo de «Israel»? A través de la más sublime de las invenciones judías, *el amor* que trae Jesús, el símbolo de un Dios en la cruz:

> Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores -¿no era precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?[572]

Nietzsche constata el generalizado triunfo de la moral de los esclavos y la derrota de los «señores» (#9). Y seguidamente (#10) entra a fondo a desvelar el mecanismo psicológico de la rebelión de los esclavos: actúa a través del resentimiento, cuando éste mismo *"se vuelve creador y engendra valores"*. Frente a la moral aristocrática, que actúa primero diciendo «sí» a sí mismo, la moral de los esclavos es reactiva; primero mira hacia afuera y dice *no* a lo que representa su opuesto: el *señor: -Tú eres «malo», luego yo soy bueno,* será la fórmula para expresarlo.

Después, se extiende sobre las características de una y otra moral. La primera es franca, directa, afirmativa; la del resentimiento es torticera, lateral, envenenada, impotente, etc. Sin embargo, la raza de estos hombres de la inacción y el resentimiento

[572] *Ibíd.,* Trat. I, #8.

> acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia[573]

En definitiva, el regulador vital de los señores son los instintos *inconscientes*, frente a la inteligencia que, como motor vital, caracterizará la moral del resentimiento.

A continuación (#11) Nietzsche rastrea esa modificación en el idioma: el desplazamiento del término «malo» (*'schlecht'*), por «malvado» (*'böse'*), que diferencia radicalmente. «Malvado» será precisamente el término con el que los hombres del resentimiento se referirán al noble, poderoso y dominador. La conciencia de aquellos *malvados* es similar a la de bestias rapaces: matan con total inocencia, descargan así sus instintos. Nietzsche los caracteriza en su concreción histórica: se está refiriendo a las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, a los héroes homéricos, a los vikingos escandinavos.

Las razas innobles -continúa Nietzsche en #11-, al hacer de la inteligencia su verdadero instrumento, han hecho posible, han sido ellos mismos, "*auténticos instrumentos de la cultura".* Al criar un animal-hombre domesticado, del que nada hay que temer, han convertido al hombre «manso» en el auténtico «animal superior». Sigue un importantísimo #13. Allí, al tratar de establecer el mecanismo que hace actuar las dos formas de moral, se embarca en una digresión dirigida a la crítica de la metafísica y a sus errores *petrificados* en el lenguaje, tal como ya lo había hecho en las páginas de *HDH*. El lenguaje es el culpable de perpetuar la diferencia entre «agente» y «acción» o «sujeto» y «hacer»; de tal manera que la moral cree que el sujeto puede evitar o no, a voluntad, su acción:

> No hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo[574]

Para Nietzsche el mismo error sigue siendo evidente en la ciencia moderna. La debilidad exige para perpetuarse mantener viva la ficción de un sujeto «libre» para elegir y decidir. El triunfo de la moral del resentimiento se ha osificado en la moral, en el lenguaje, en la metafísica y, al parecer, también en las modernas ciencias naturales.

En *AC* Nietzsche considerará a Jesús *libre* de resentimiento, cargando -como vimos- las tintas sobre Pablo. Sin embargo, en el #14 de este primer tratado que estamos analizando, en forma de diálogo, explica psicológicamente el mecanismo de conversión de las «debilidades» en «fortalezas» por parte de las morales de la debilidad; y acude principalmente a ejemplos neotestamentarios claramente referidos a Jesús de Nazaret. Así la «impotencia» es transformada en «humildad» y «obediencia» a Dios; la «cobardía» es «paciencia»; «no-poder-vengarse» es traducido en «no-querer-vengarse», «perdonar», como expresan las citas *"no saben lo que hacen"* (Lc 23-24)*,* y *"amar a los enemigos"* (Mt 5, 44). También hay

---

[573] *Ibíd.,* #10.

[574] *Ibíd.*, #13.

referencias a Pablo de Tarso: necesidad de honrar a las autoridades (Rom 13, 1), por ejemplo.

Las conclusiones de este primer tratado (#16y 17) se detienen primero en el momento actual: la moral del rebaño ha vencido. Si algo (alguien) se parece hoy a una «naturaleza superior» es aquél en el que estas dos morales antitéticas se hallan aún en pugna. A continuación, sitúa el resultado y el escenario de esta lucha en un contexto histórico, en un combate representado por las dos instancias más opuestas que han existido:

> «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: -hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales[575]

Los judíos son un pueblo de primer rango en la genialidad para el resentimiento. La prueba de su victoria -piensa Nietzsche- es que hoy el mundo se arrodilla ante tres judíos en la misma Roma: Jesús, Pedro y María.

Después, detiene sus ojos en el Renacimiento considerando (lo hará de manera más extensa y precisa en *AC*) que hubo un resurgir del ideal clásico, también en el propio seno de la iglesia romana, que fue asfixiado al instante por el movimiento, "*radicalmente plebeyo",* de la Reforma protestante. Y por último:

> Judea volvió a triunfar otra vez sobre el ideal clásico con la Revolución francesa[576]

El final del Primer Tratado de *GM* emplaza el problema del futuro de los valores morales y sus transformaciones en el terreno de la ciencia filológica y de la filosofía, preludiando lo que serán sus temas finales, el nihilismo y su superación, la transvaloración de todos los valores:

> *Todas* las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esta tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el *problema del valor*, tiene que determinar *la jerarquía de los valores*.-

10. 3. «CULPA», «CONCIENCIA» Y «MALA CONCIENCIA» PREPARAN EL TERRENO DEL DOMINIO SACERDOTAL

El primer y fundamental paso que la naturaleza hubo de dar para arrancar al hombre de la inconsciencia animal fue éste: *"criar un animal al que le sea lícito hacer promesas"* (#1). Un propósito nada modesto si tenemos en cuenta la dificultad titánica de la tarea: el animal no sabe de tiempos, ni de anticipar el futuro, ni calcular o prever y vive ajeno al principio de causalidad; además actúa en él una profunda y bienhechora capacidad de olvido... El ámbito del nacimiento de la «responsabilidad» (#2) se situará desde el principio por Nietzsche en el terreno de

[575] *Ibíd.,* #16.
[576] *Ibíd.,* #17.

las obligaciones materiales. Volvemos a lo que en obras anteriores había llamado «moralidad de las costumbres». Aquella larga y durísima etapa, frente a la cual el tiempo histórico casi carece de importancia, acabó alumbrando un hombre *responsable* de sí mismo, un ser poseedor de *conciencia*.

Nietzsche va interpretar toda la prehistoria humana como el esfuerzo para crear al hombre una memoria (#3); algo sumamente difícil que solo ha podido conseguirse bajo los medios más espantosos, bajo la ley de que "*solo lo que no cesa de doler puede permanecer en la memoria*". Con tal fin actuó la religión, los sacrificios (humanos, incluso), las mutilaciones, el derecho penal entero, el tormento (muy imaginativo entre los alemanes), con un propósito nítido:

> Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, – y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»![577]

En el #4 Nietzsche se pregunta por el origen de la «mala conciencia», identificada con «conciencia de culpa». Remite al concepto moral de «culpa», en alemán '*Schuld*', idéntico a «deuda» ('*Schuld*')[578]. De ahí se extiende a un concepto habitual en Nietzsche: la pena tradicionalmente no se imponía como castigo por un *mal* ejercicio de la voluntad (libre) del infractor, sino como una especie de «compensación». Y el origen de esta antiquísima conexión entre infracción y castigo es la vieja relación contractual acreedor/deudor.

El acreedor para cobrar su deuda disponía siempre, por lo menos, del cuerpo del deudor, y era habitual práctica legal la amputación minuciosamente regulada (aún hoy en práctica en determinados países). El derecho romano se muestra más *liberal* en estas cuestiones (Ley de las XII Tablas). Pero, si el acreedor no conseguía al final la restitución de lo perdido, ¿qué ganaba con esta práctica cruel? Una especie de sentimiento de bienestar, dice Nietzsche, una especie de goce, más hondo cuanto menos importante socialmente es el acreedor, una especie de placer propio de *señores.*

Así, Nietzsche se extiende en #6 por el antiguo maridaje entre fiesta y crueldad, ingrediente del disfrute de la humanidad durante siglos. En toda fiesta, en todo espectáculo, no faltaba el sufrimiento de un hombre o animal, el auto de fe, las ejecuciones. Cree que el público lector contemporáneo de Cervantes no nos comprendería a los hombres modernos, no podría entender la melancolía que nos embarga ante las burlas a Don Quijote y Sancho en casa de los duques, puesto que ellos reían aún de buena gana ante las desdichas de los infortunados[579].

---

[577] *Ibíd.*, Tratado II, #3.

[578] En la nota 43 de su edición, A. Sánchez Pascual nos recuerda oportunamente cómo en el Padrenuestro antes se decía: «*Perdona nuestras deudas* (en el sentido de «culpas»), *como también nosotros perdonamos a nuestros deudores*...»

[579] Remitimos a la importante nota 48 de *GM*, edición citada, pp.193-194.

Vuelve Nietzsche (#8) a la relación acreedor/deudor como una forma primigenia de relación humana, presente aún en las más bajas formas de relación: valores, precios, equivalencias, mediciones, le parecen las más antiguas formas de relación entre humanos. Incluso vuelve a comentar algo que ya había expuesto: la posibilidad de derivación etimológica de «hombre» (*'mensch')* de la misma raíz de «medir»[580]. La relación de obligaciones mutuas que se establece entre los hombres, la noción de justicia en tiempos tan pretéritos, ha llamado la atención de Valadier, ya que Nietzsche parece afirmar que estas formas de relación son básicamente entre individuos de igual poder, capaces de compromiso entre ellos[581].

Pero esta relación básica acreedor/deudor se produce igualmente entre individuo y conjunto social (#9): el individuo recibe todas las ventajas y seguridades de una comunidad organizada, pero, si rompe su «contrato», su obligación hacia aquélla (si se produce lo que llamamos «delito»), la comunidad le devuelve al estado previo, al estado salvaje y sin ley; a menudo lo «expulsa». Por eso dice Nietzsche que la guerra es la madre de las formas que ha ido adoptando el Derecho Penal.

En la medida en que una sociedad se fortalece y cohesiona va suavizando sus métodos penales. Aprende a separar al delincuente del delito, y es capaz de soportar daños sin que su respuesta sea tan virulenta. De la misma manera, es posible en cualquier momento la regresión a formas más duras[582].

Nietzsche niega, frente a planteamientos de su época (específicamente E. Dühring), que el resentimiento sea el terreno de nacimiento de la justicia. El derecho y la necesidad del derecho han nacido precisamente en la esfera de los hombres activos, no de los reactivos:

> El derecho representa en la tierra la lucha precisamente *contra* los sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso[583]

Dedica Nietzsche los siguientes capítulos a explorar los orígenes y el sentido de la pena. Un comentario aparentemente casual, en el parágrafo 13, nos llama poderosamente la atención:

> Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; solo es definible aquello que no tiene historia[584]

---

[580] Lo había hecho en *HDH* II, «El caminante y su sombra», #21.

[581] *"Lo que procede de la justicia (derecho, ley, castigo, etc.) tiene su origen en las relaciones sociales de tipo contractual (acreedor-deudor; esto significa negativamente que el «terreno» de origen de estas realidades no es ni el del resentimiento ni el de la mala conciencia. La esfera del derecho no es invención de los débiles o de la debilidad, sino de la fuerza capaz de querer la ley del contrato y de obligar al respeto de los compromisos"* (Valadier, *op. cit.*, p.203).

[582] "*La justicia acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma*". Éste es el sentido de la gracia. (*Ibíd.*, #10).

[583] *Ibíd.,* #11.

[584] Nos llama la atención porque entendemos que Nietzsche no se obedece a sí mismo, e ignora su propia máxima; pues, si algo está condensado semióticamente y tiene historia, y por tanto sería *no* definible, *no* evaluable en términos de «unidad» es el cristianismo.

Llegamos así a un aforismo realmente clave, en el que Nietzsche aventura sus hipótesis sobre el nacimiento de la «mala conciencia». El pasaje dice:

> Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, -de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz[585]

¿De qué momento *histórico* está hablando Nietzsche? ¿Del paso a las primeras sociedades *estatales* en el cercano Oriente? ¿Del Neolítico?. La clave la encuentra Valadier en la referencia de Nietzsche, en los párrafos siguientes, al «Estado». Pero es posible que, más que aclararnos, la referencia -enormemente imprecisa- nos confunda. Las pocas precisiones sobre el hecho son del tenor siguiente: *"aquella modificación no fue gradual ni voluntaria"*, fue "*una ruptura, un salto, una coacción", "puros actos de violencia"*.

El término «Estado» se repite tres veces en el capítulo, entendido como "*horrible tiranía, maquinaria trituradora y desconsiderada"*, como *"una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores"* para, a continuación, declarar refutada la teoría del contrato social. Las tres veces el término «Estado» aparece entrecomillado, lo que hace lícito interpretar que tiene cierto sentido connotativo, que no se refiere tanto a una situación *jurídicamente* estatal, cuanto descriptiva del carácter de sus impulsores y, sobre todo, del carácter irreversible históricamente de la situación generada. Para un historiador esto plantea problemas agudos (aunque hay que decir a favor de Nietzsche que él habla de «hipótesis»), que Valadier se plantea a modo de preguntas: ¿a qué *situación estatal* se refiere, al Estado Moderno, a los bárbaros en la Edad Media? Entiende este autor que la mala conciencia no está unida a las primeras fases de la hominización, *"sino al paso de un tipo de sociedad a otro: está unida al nacimiento del Estado"*[586]. Sin embargo, tenemos la impresión de que Nietzsche se refiere a tiempos muy anteriores: nos parece más plausible pensar en el paso a las primeras sociedades con escritura.

El otro ámbito del surgimiento de la mala conciencia es el aspecto «psicológico». Nietzsche será más preciso en este aspecto. La descripción de la mala conciencia es desde el primer momento la descripción de una «enfermedad», de una *"profunda dolencia"*, como dice en #16. Como veremos, también éste, como todos los grandes conceptos nietzscheanos, mantiene una doble capa, y una pluralidad de efectos. La explicación del mecanismo es la siguiente:

> Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* -esto es lo que yo llamo la *interiorización del hombre*: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. [...]

[585] *GM,* Tratado II, #16.
[586] Valadier, *op.cit*, p.209.

> La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la mala conciencia[587]

Con esto ya estamos en condiciones de intuir las *productivas* o *positivas* consecuencias de la mala conciencia. Perseveremos sin embargo en la dolencia:

> Pero con ella [la mala conciencia] se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado de animal [588]

Pero junto al duelo:

> Había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y lleno de futuro, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial. [...] y cuyo final es aún completamente imprevisible[589]

Por tanto, la capacidad plástica de la mala conciencia, sus consecuencias para el futuro del hombre son extraordinarias: por una parte es prácticamente la responsable de que el ser humano posea *alma, vida interior* y que haya producido el arte entero, la belleza; por otra, afirma que constituye la dolencia fundamental del hombre, la eterna infelicidad creativa...[590]

Detengámonos brevemente en otras cuestiones de suma importancia. Por un lado, queremos llamar la atención sobre el hecho de que Nietzsche en ningún momento afirma que la «mala conciencia» haya brotado de un factor *religioso*, sino de lo que podríamos llamar una violencia *civil*: guerra, conquista, sometimiento, Estado. En consecuencia -Valadier ha llamado la atención sobre ello- el cristianismo no tiene nada que ver con el origen de la mala conciencia, aunque -como veremos- para Nietzsche sí lo tendrá en una época ya tardía, en su conducción y re-conducción.

A partir del #19 el concepto de «mala conciencia» se relaciona con la dualidad de origen acreedor/deudor. En este terreno va a moverse Nietzsche para llegar al sentimiento religioso y a las diferentes fases por las que éste pasa. En muchos aspectos las ideas que expone nos recuerdan (y desde luego anticipan) las que años más tarde desarrollará Freud[591]. La relación acreedor-deudor es la clave para expresar la creciente deuda que las generaciones presentes sienten hacia las precedentes, deuda que se iba *pagando* con sacrificios, fiestas, ritos, alimentos y,

---

587 *GM*, Trat. II, #16.
588 *Ibíd.*
589 *Ibíd.*
590 Tal vez eterna no, pues, a nuestro juicio con gran temeridad, afirma más adelante que la desaparición de la creencia lleva aparejada la desaparición del sentimiento de culpa: *"El ateísmo y una especie de* segunda inocencia *(«*Unschuld*») se hallan ligados entre sí"* (#20, p.104).
591 Los conceptos *nietzscheanos* que pueden rastrearse o intuirse en la obra de Freud son numerosísimos. Freud mismo era tan consciente de esto que comentó en alguna ocasión que se había negado durante mucho tiempo a leer textos de Nietzsche para que no le influyeran en sus descubrimientos. Sin embargo, para el tema que estamos tocando, es necesario recordar obras como *Tótem y Tabú* (1912).

en las grandes ocasiones, sacrificios humanos[592]. Pero la deuda crece y crece, a la vez que lo hace el bienestar y seguridad de las generaciones vivas, lo que finalmente lleva a la divinización de los antepasados:

> El antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor*![593]

A continuación, y de una manera esquemática, Nietzsche va relatando etapas en la construcción de la imagen de los dioses por las sociedades históricas, su ennoblecimiento y aristocratización, el monoteísmo que extienden todos los despotismos que no respetan aristocracias independientes, etc. Pero, para nosotros, lo interesante es que ya ha llegado al Dios cristiano:

> El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa [594]

Es en el #21 cuando Nietzsche establece la conexión entre mala conciencia (los conceptos de «culpa» y «deber») con la religión. Hasta ahora -como sabemos- el terreno donde había brotado la mala conciencia no tenía nada que ver con la religión. Es más, ni siquiera en todas las religiones y cultos se produce esa asociación perniciosa para el hombre:

> Que en sí la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía" [...] "que hay formas más nobles de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre[595]

Sin embargo, Nietzsche establece el problema cuando se produce la *"moralización de tales conceptos (el repliegue de los mismos a la conciencia, o más precisamente, el entrelazamiento de la mala conciencia con el concepto Dios)".* La gravedad de este paso ulterior de la mala conciencia consiste en que supondrá la imposibilidad definitiva para el hombre de liberarse alguna vez de ese sentimiento:

> Junto con la inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad[596]

Añadida la moralización (religiosa) de la culpa a su presupuesto «político» (la coacción estatal) y psicológico (la autotortura interior del hombre), se cierra para Valadier el círculo y se disipa cualquier posibilidad de rescate o liberación:

> ¿Cómo podrá pretender liberarse de su deuda hacia la divinidad? He aquí por qué la religión, que pretende hacer vivir una relación fundamental con la realidad suprema, asegura el

---

[592] Una ocasión excepcional, para un pueblo como los griegos del siglo V a. C, ya tan civilizados, fue la batalla de Salamina, como nos recuerda René Girard en su obra citada. Recordemos también el sacrificio de Ifigenia en *Agamenón*.
[593] *GM,* Trat. II, #19.
[594] *Ibíd.,* #20.
[595] *Ibid.,* #23.
[596] *Ibíd.,* #21.

cierre insuperable del círculo de la conciencia sobre sí misma. O, más bien, es la mala conciencia la que se da a sí misma en «Dios» tal cierre[597]

Nietzsche es consciente del momento de *ruptura* que supone el inicio del cristianismo:

> Hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible –el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería?), ¡por amor a su deudor!..[598]

La gran pregunta que surge, obviamente, es: ¿qué ha ocurrido para que el cristianismo, que nace como una religión de liberación de la criatura por amor de Dios hacia la misma, se viva como una religión de *culpabilización* del ser humano?

No es, por tanto, la religión la culpable de la mala conciencia; ha sido al revés, ha sido

> este hombre de la mala conciencia [el que] se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y actitud[599]

El hombre, encerrado en el círculo vicioso de la mala conciencia, ha terminado odiando todo lo que en él quedaba de *naturaleza*, de *animal*, de *"inclinaciones naturales"*, dice Nietzsche. No es hora de volver a recordar que tal sospecha y desprecio hacia los instintos –aquello que J. M. Castillo, recordemos, llamaba «puritanismo», y que Nietzsche prefería llamar «platonismo»– es muy anterior al cristianismo. Nietzsche, que no cree que ese impulso regenerador del amor a la vida pueda venir del cristianismo, suspira, curiosamente, al final de este segundo tratado por un «Redentor», por un *"hombre del gran amor y el gran desprecio"*, que libere del ideal existente hasta ahora, un ideal calumniador de la tierra y de la vida.

Pero es momento ya de que nos ocupemos del sacerdote.

---

[597] Valadier, *op. cit.,* p.214. Nietzsche va a señalar en el cristianismo todos los elementos que hacen posible ese bloqueo; sin embargo, hemos intentado penetrar en el pensamiento de Jesús y de Pablo y nada nos permite asegurar que de ellos tuviera que salir esa *solución*. Jesús, en efecto, es quien viene a hacer posible romper esa cadena de autoculpabilización humillada ante la divinidad; sea porque la condición general es que todos son igualmente culpables, y por lo tanto no lo es ninguno; sea porque la concepción del *Padre* que presentan los sinópticos es el modelo de perdón y reconciliación absoluta, obviando toda *justicia* a favor de la insistencia en la *misericordia*. En Pablo, aunque el tema puede resultar más complejo, en tanto que insiste en la naturaleza *pecadora* del hombre desde Adán y en una culpabilidad de la Ley, la importancia absoluta dada al «rescate» y la «liberación» por el sacrifico de Jesús, establece –si no nos equivocamos– un nuevo pacto, una exculpación general y por tanto la posibilidad de un nuevo comienzo libre de mala conciencia: *"Habéis sido rescatados a gran precio, no os hagáis esclavos de los hombres"* (1 Cor 6, 20).

[598] *GM,* Trat. II, #21.

[599] *Ibíd.,* #22.

10. 4. EL SACERDOTE Y EL IDEAL ASCÉTICO

El sacerdote, «padre» de Occidente

El sacerdote es el «padre» de Occidente[600]. Esta afirmación de Paul Valadier pudiera sonar exagerada: ¿el modesto párroco rural?; y, sin embargo, tiene razón. Fijémonos bien: durante siglos, ¿qué referencias, qué cultura, qué alfabetización, qué interpretación del mundo llegaba a los últimos rincones de las perdidas aldeas de Europa? Solo el sacerdote, los miles de sacerdotes, generación tras generación, estaban presentes allí -fuera de las cortes y las capitales- donde no ocurría *nada*, donde la vida parecía permanecer fuera de la corriente cambiante de la historia. Millones de campesinos, artesanos, millones de mujeres europeas, durante cientos de años, no han tenido otra referencia, otra orientación espiritual y formativa que la que se conformaba bajo el modelo público del sermón y en el privado ámbito de la confesión.

En cierto modo, la insistencia de Nietzsche en la importancia del sacerdote, como el único capaz de otorgar sentido y dirección, de rescatar y encauzar las vidas afectadas por la mala conciencia, le hace justicia. Da cuenta de la importancia de esa gran instancia de inculturación silenciosa de Occidente.

Y, como tantas veces, la opinión nietzscheana está recorrida por idas y venidas, duplicidades y corrientes de direcciones contrapuestas. Un durísimo ataque contra los sacerdotes lo inicia Zaratustra con estas palabras:

> Ahí hay sacerdotes: y aunque son mis enemigos, ¡pasad a su lado en silencio y con la espada dormida!
>
> También entre ellos hay héroes: muchos de ellos han sufrido demasiado: -por eso quieren hacer sufrir a otros.
>
> Son enemigos malvados: nada es más vengativo que su humildad. Y fácilmente se ensucia quien los ataca.
>
> Pero mi sangre está emparentada con la suya; y quiero que mi sangre sea honrada incluso en la de ellos[601]

Del Tratado III de *GM:* «¿Qué significan los ideales ascéticos?» son esenciales para nuestro propósito dos cuestiones: el examen de la figura sacerdotal, dado que es *central* al cristianismo y, en segundo lugar, tratar de ver cómo la progresiva *moralización* de la existencia, que los ideales ascéticos y su agente espiritual -el sacerdote- promovieron durante siglos, acabaría por agrietar la religión misma, disolviendo los propios fundamentos que pretendía sostener. Al hacer la hiper-moralización cristiana al hombre tan *responsable* de su propia suerte, lo acabó colocando definitivamente en la tesitura de aceptar las consecuencias últimas de tal lógica de autonomía y «responsabilidad», de manera que terminó por abandonar también la tutela sacerdotal y religiosa, para embarcarse en otras empresas, la ciencia, por ejemplo, que acabarían volviéndose contra la propia religión.

---

[600] Valadier, *op. cit.* p.260.

[601] *AHZ*, Libro II, *De los sacerdotes*, p.139.

Se inicia este tratado con unos parágrafos que no se refieren a la figura sacerdotal, sino a otro tipo de creadores afectados de una u otra manera por el ideal ascético: los artistas, singularizados en Richard Wagner y los filósofos, principalmente Schopenhauer (con referencias también a Kant y a Stendhal, el escritor). Por una parte, Nietzsche nos está advirtiendo que, aunque el sacerdote sea el tipo que encarna por excelencia el modelo de ideal ascético, no es el único; que el arte y la filosofía hayan adorado y practicado este ideal nos da ya una idea de lo profundamente que ha penetrado hasta los tuétanos en la cultura occidental[602].

En los artistas la cosa apenas tiene importancia para Nietzsche. Distinto es el caso de la filosofía: ésta *sí* ha tenido necesidad del ideal ascético para poder existir, ha sido su *necesidad* para llegar a ser posible siquiera. Las condiciones en las que tuvo que nacer la filosofía, las condiciones de la «moral de las costumbres» han sido terribles, como hemos descrito más arriba. Para *vencer*, la filosofía, o el filósofo, han tenido que crecer bajo la sombra del sacerdote ascético. Es tiempo ya de que la filosofía se libere de tal yugo.

En estos primeros parágrafos quedan claras ya algunas cuestiones: el sacerdote es la figura central a analizar, no porque sea el único «educador» en el ascetismo, sino porque representa su tipo más logrado y el de más profunda y perdurable influencia. Por otro lado, como casi siempre en Nietzsche, aquello que va a ser zaherido y atacado, los ideales ascéticos, presentan perfiles tan complejos que a menudo parecen ser asumidos por él como necesarios e imprescindibles para que se desarrollara una civilización, una cultura, un arte y una filosofía, un «hombre» en definitiva que levantara la cabeza de esa especie de «naturalidad animal» en la que había vivido antes de producirse esta radical novedad. Los ideales ascéticos, como va mostrando el tratado, si bien en gran medida han sido un factor *empobrecedor* de la vida (han favorecido una vida *reactiva,* la propia del animal «enfermo» y gregario), han sido también su garantía de conservación, y aquello que ha hecho posible -lo veremos- que el hombre no fuera destruido por la *mala conciencia*.

Es a partir de parágrafo #11 cuando empieza a centrarse en el sacerdote. Para éste, el ideal ascético no es una broma, le va en ello nada menos que su propia existencia. Es, por tanto, un "*adversario terrible"*[603]*.* Desde el principio deben quedar claros los fundamentos últimos de por qué hay que entablar batalla contra los ideales ascéticos. La razón es que Nietzsche entiende que la vida es siempre *relativizada*, cuando no *devaluada*, al ser puesta

> por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia[604]

---

[602] *"Los artistas han sido en todas las épocas los ayudas de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión"* (*GM,* Tratado III, #5).

[603] Aunque Nietzsche -en una de sus frecuentes paradojas- afirma en seguida: *"suponiendo que nosotros seamos los adversarios de tal ideal"* (*Ibíd.,* #11).

[604] *Ibíd.*

Se entrevé ya lo que va a ser el principio rector y el campo de batalla de Nietzsche: el problema del ideal ascético proviene de la creencia, central en el cristianismo histórico, de que al hombre le espera otra vida futura perfecta, en relación a la cual la terrena es profundamente imperfecta, a menos que toda la existencia se emplee en asegurar las condiciones de la «salvación». De nuevo estamos ante un problema que ya se suscitó en relación con los orígenes del cristianismo: si Jesús hablaba del «Reino» (como así lo creía Nietzsche) como una realización *terrena* de la bienaventuranza, no fue él ni el iniciador del ideal ascético ni su principal propagandista[605]. Tal responsabilidad recaería en Pablo, pues -como vimos- es su línea escatológica la que acaba conformando la identidad del cristianismo histórico.

El ideal ascético no es fruto de una coyuntura histórica determinada, de una religión, ni una rara excepcionalidad *occidental*, sino que constituye casi la norma de la historia del hombre, lo habitual en todos los contextos de civilización conocidos, hasta el punto de que la tierra resulta *"el astro auténticamente ascético"*[606]. Por otra parte, y es fundamental tenerlo siempre presente, el sacerdote ascético es una abstracción de un ser «regular», «universal», propio de todas las épocas, de todas las razas y estamentos. En consecuencia, no es una creación cristiana. No obstante, parece lógico que Nietzsche centre su análisis en el sacerdote ascético cristiano: es éste en definitiva, como modelo hegemónico durante casi dos mil años, quien ha protagonizado la formación ascética del hombre occidental.

El ideal ascético tiene una sorprendente fuerza de resistencia y permanencia. La razón suprema de ello es que esta especie de hostilidad a la vida es creación de la vida misma; también es voluntad de poder, de dominio. Es una extraña situación de la vida encontrando su sentido en denigrarse a sí misma, en autorrebajarse, en gozarse en el sufrimiento.

Una característica del este ideal es volverse contra cualquier evidencia real: precisamente lo más real, lo corporal, lo material, la propia mismidad, aquello en lo que la razón más simple coloca la veracidad de lo que existe, el ideal ascético lo niega. Por eso, Nietzsche llega a llamarlo *"una violentación y una crueldad contra la* razón*"*.[607]

El ideal ascético no puede contradecir la vida, tal contradicción solo puede ser *aparente*. La realidad debe ser distinta, la realidad debe ser que

> El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera [...]

[605] Para Hans Küng (*Ser cristiano,* pp.205-206) Jesús nunca practica, ni exige forma alguna de vida ascética.

[606] *GM,* #11.

[607] *Ibíd.*, #12.

El ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida

Este ideal nace, en consecuencia, de una necesidad conservacionista de la vida. En tal ideal actúan los más profundos instintos de conservación del hombre y es la única solución posible cuando éste se instala en la terrible enfermedad, la enfermedad que surgió *"en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre"*[608]. Es lo que llamamos «mala conciencia».

El sacerdote ascético surge como la única posibilidad de hacerse cargo de esa sociedad enfermiza, de esa vida frustrada, de ese dolor de vivir, de modo que el aparente negador de la vida es en realidad un factor de su conservación, de su afirmación:

> El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados [609]

El parágrafo #15 es extraordinariamente importante para explicar el fenómeno ascético y sus consecuencias. Fija en él el «reino» del sacerdote ascético: los enfermos, los que sufren por cualquier causa. Pero, para que tal reinado sea posible, son necesarias dos condiciones: que él mismo esté enfermo (es decir, que pueda ser capaz de comprender la naturaleza íntima de este proceso) y que sea más fuerte, más duro, primero consigo mismo, que los demás, *"para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios"*[610]. Su liderazgo actúa en una doble dirección: debe defender a los débiles contra los «sanos», pero también debe impedir que el resentimiento, la *envidia* se dirija contra los sanos, es decir, contra sus amos y señores[611]. Por otra parte, el sacerdote actúa al modo del *pharmakós* griego, es a la vez remedio para el afligido y profundizador de su mal (*"para ser médico tiene necesidad de herir antes").*

Pero la más importante afirmación de este parágrafo es sin duda la tesis nietzscheana de que el sacerdote "*es el que modifica la dirección del resentimiento"*, pues las condiciones sociales y psicológicas (individuales) de este cambio de dirección son inconmensurables. En efecto -dice Nietzsche- todo lo que sufre busca siempre un «culpable» de su mal. La gran misión histórica sacerdotal fue, por decirlo así, re-dirigir la culpabilización contra el propio infortunado, en lugar de buscar que el resentimiento explotara hacia afuera. El sacerdote ascético va a ser capaz de introducir un afecto intenso, una emoción violenta, un narcótico en el proceso psicológico de la mala conciencia. Pero inicialmente su golpe de audacia consiste en decir a quien sufre: -¡tú eres el culpable de tu propio sufrimiento!

---

[608] *Ibíd.*
[609] *Ibíd.*, #13
[610] *Ibíd.*, #15.
[611] Si seguimos la lógica de Nietzsche, podemos deducir la importancia histórica que ha tenido la Iglesia para por una parte sostener y confortar a los más excluidos y, a la vez, impedir la explosión de resentimiento social en forma de protestas, revoluciones y violencias. Cuando la iglesia no ha tenido ya poder de freno en el cuerpo social es cuando se han podido producir estallidos que por primera vez han podido comprometer de modo radical todo el conjunto social, institucional y político; es decir, muy avanzada ya la Edad Moderna.

Fue el propio "*instinto curativo de la vida*" el que necesitó de una «transitoria» tiranía de conceptos morales: *culpa, pecado*, etc., para hacer -dice Nietzsche- «inocuos» a los enfermos, para *retroorientar* su resentimiento y conseguir de éstos cierta autodisciplina y autosuperación. De esta forma se logró una cierta separación de los mejor constituidos de la masa de los peor dotados, ahora organizados en forma de «Iglesia».

A duras penas podemos considerar al sacerdote un *médico*. El sacerdote combate los síntomas, pero no la causa. Su especialidad es la consolación, la mitigación del dolor, en última instancia su supresión (religión hindú). También el cristianismo ha sido una *"gran cámara del tesoro llena de ingeniosísimos medios de consuelo",* eficaces para vencer o atenuar *"la depresión profunda, el cansancio plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos"*, dice en el parágrafo #17.

Todos los medios puestos en práctica por el ascetismo para combatir tales males en las grandes religiones (destacando la hindú) exigieron llevar a su mínima expresión el sentimiento vital y conseguir la máxima anulación de la voluntad. Bien sea por anulación de los deseos, de la concupiscencia, o por el ayuno, acabarán produciéndose *"perturbaciones espirituales de toda índole"*, que llevarán a las conocidas manifestaciones místicas cristianas, budistas, etc.

¿De qué otros medios se sirve el sacerdote ascético para sacar al enfermo del marasmo de la mala conciencia o -como la llama en varias ocasiones Nietzsche- de la «depresión»? Al ya citado del adormecimiento de la voluntad y disminución del deseo se añaden otros, que considera *no-culpables*. Entre ellos una actividad humana maquinal; la prescripción de *pequeñas alegrías*, la mayor de las cuales es el amor al prójimo (una forma de proporcionar de manera prudente el sentimiento de voluntad de poder). Y también cohesionar un *rebaño* que dé al individuo la sensación de grupo, de protección, la posibilidad de proponerse nuevas metas.

Pero, además, de los mencionados existen los que llama medios «culpables» que, en general, provocan un *"desenfreno de los sentimientos"*:

> El sacerdote ascético ha tomado a su servicio, sin reparo alguno, a toda la jauría de perros salvajes que existen en el hombre, y unas veces deja libre a uno y otras a otro, siempre con la misma finalidad de despabilar al hombre de la lenta tristeza[612]

Dos cosas importantes dice Nietzsche a favor de los sacerdotes: que no son responsables del descontento del esclavo con su propio destino y que por espantosos que sean los medios que ellos utilizan en su terapéutica, siempre los emplearon con buena conciencia, *"creyendo profundísimamente en la utilidad"* de los mismos. El sacerdote aprovecha el sentimiento de culpa que encuentra en el hombre y le propone la interpretación del mismo como «pecado»:

---

[612] *GM*, Trat. III, #20.

> El «pecado» ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa [613]

El sacerdote re-orienta la causa del sufrimiento llevándola a la inculpación (autoinculpación) del propio sufriente. La culpa pertenece al individuo, forma parte de su pasado, su sufrimiento no es sino consecuencia de su propia culpabilidad pecadora. Así es como *"el enfermo se ha convertido en «el pecador»"*.

La mecánica del alma que esta interpretación sacerdotal pone en movimiento (la rueda inacabable de pecado y culpa, el continuo rumiar el pasado), las infinitas posibilidades que se abrieron con esta explosión de la vida interior, del alma y de los autotormentos infligidos, consiguió su objetivo: logró superar "*la vieja pesadez y la vieja fatiga*". Volvió la vida de nuevo interesante: el mundo, la sociedad, podían ser hacia afuera una jaula cerrada, pero al alma se le abrían anchuras infinitas, posibilidades inexploradas que conformarían un nuevo tipo humano.

Avanzamos en nuestro análisis de este importantísimo Tratado III. El parágrafo #21 permite a Nietzsche una especie de *excursus* por la historia de las catástrofes europeas. En su opinión, el éxito del tratamiento sacerdotal significa un hombre reblandecido y domesticado, en realidad un enfermo aún más enfermo, un colapso general del sistema nervioso de los europeos[614].

El ideal ascético aparece como la gran manifestación de una voluntad de poder (debilitada) del alma europea; pero -se pregunta Nietzsche- ¿existe un *ideal contrario*, opuesto, semejante en amplitud y en claridad de fines al ascético? La época, su época, parece querer responderle que ese ideal antagonista existe y es la ciencia moderna; pero Nietzsche lo niega absolutamente, la ciencia no es ese ideal:

> -y allí donde aún es pasión, amor, fervor, *sufrimiento*, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien *la forma más reciente y más noble* del mismo [615]

Tampoco los filósofos y doctos de la Modernidad, pese a que se creen *anticristos, inmoralistas,* o *nihilistas* han superado en absoluto el ideal ascético, por la sencilla razón de que todavía mantienen una fe inquebrantable en la verdad. Y la *voluntad de verdad* es el ideal ascético mismo, forma parte de su esencia. La ciencia no puede tener tal pretensión, puesto que necesita partir siempre de supuestos, de una fe, de una filosofía, que son siempre negadoras de este mundo, de la naturaleza, de la vida, en la medida que son afirmadoras de *otro* mundo distinto. Y es que también nuestra fe en la ciencia reposa siempre *"sobre una fe metafísica"* (#24). Ciencia y filosofía son todavía esclavas del ideal ascético. Nunca, nadie ha puesto todavía en entredicho el valor de la «verdad», el concepto mismo de «verdad»:

---

[613] *Ibíd.*

[614] Y enumera tales males: epidemias epilépticas medievales, explosiones epidémicas de caza de brujas, envenenamiento alcohólico, sífilis... (*Ibíd.,* #21.).

[615] *Ibíd.*, #23.

-Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad [616]

GM se acerca a su final analizando las formas en las que se expresa el ideal ascético en la modernidad, que no son ya principalmente las eclesiásticas. Continuando el examen de la ciencia moderna, Nietzsche concluye que ésta -lejos de suponer la antítesis del ideal ascético- lo purifica: *"la ciencia devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético, negando lo exotérico en él"* (#25).

El arte, en teoría, por su voluntad de engaño y su santificación de la *mentira* está más cerca de oponerse al ideal ascético, cuando se expresa en su forma *homérica*, es decir, en su forma afirmativa de la vida y de las apariencias; forma contra la que Platón luchó denodadamente.

En la evolución y evaluación final del ideal ascético, Nietzsche se plantea la pregunta acerca de lo que está en el fondo de la fuerza y persistencia milenaria del mismo:

¿Es que acaso el hombre se ha vuelto *menos necesitado* de una solución allendista de su enigma de existir?[617]

Porque ésta es la clave que siempre lo ha atravesado: la necesidad de salvación; la necesidad de negar los sentidos y la vida material que -aunque anterior al cristianismo- se le adhirió sin embargo como una planta espúrea, lo condicionó y lo vehiculó (como ya demuestran los textos paulinos) a una «solución» que no es la de Jesús:

No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo [618]

Tampoco la filosofía, pese a lo que piensen los ingenuos, tampoco Kant con su victoria sobre la teología dogmática demolió el ideal ascético. En absoluto lo ha conseguido tampoco la moderna historiografía, ni los tipos dominantes de su tiempo; ni siquiera el ateísmo radical y sincero es contrario a aquel ideal, sino solo una forma final y una consecuencia lógica de su desarrollo. ¿Y por qué nada, ni moderno ni antiguo, supera el ideal ascético? Porque no hemos podido ni sabido romper con la educación para la verdad, con la voluntad de verdad. Porque llevada al extremo esta voluntad y sacada su consecuencia: la imposibilidad de creer en Dios; culminado el desarrollo de una voluntad de veracidad que llevó al cristianismo a apartarse de sus propios dogmas, primero, y que se llevará, en lógica consecuencia, a cuestionarse sus propios fundamentos morales, estará, sin embargo, escenificándose una suerte de ley *natural* inscrita en la esencia de la vida misma:

---

[616] *Ibíd.*, #24

[617] *Ibíd.*, #25.

[618] *Ibíd.,* #28.

Todas las grandes cosas perecen por sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» *necesaria* que existe en la esencia de la vida[619]

Nietzsche termina la obra volviendo por donde empezó: reconociendo la fuerza, la importancia, la trascendencia del único ideal que ha existido hasta ahora en la tierra; el único que ha ofrecido -desde la India hasta la Europa cristiana- respuesta y dirección al sufrimiento humano. Porque el problema -dice- no es el sufrimiento mismo, en absoluto, dado que el hombre (*"el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir"*) no ha rehuido históricamente el sufrimiento. Su verdadero horror estaba en la falta de sentido del mismo. El ideal ascético le ofreció ese sentido, aunque lo situase ficticiamente en el terreno de la culpabilidad individual y causara con ello problemas enteramente nuevos. No importaba: *"la voluntad misma estaba salvada [...] El hombre prefiere querer* la nada *a* no querer"[620].

Terminemos. El sacerdote protagoniza buena parte de la *GM*. Prácticamente -y esto es una suerte de homenaje- Nietzsche lo considera el padre de occidente, como decíamos al principio. Mas, si ha sido el principal referente en la defensa del ideal ascético, ya no es, hoy, el único, y quizá ni siquiera el principal. Los efectos de la *pedagogía* sacerdotal, de los sistemas de dirección del hombre europeo por el sacerdote (el «poder pastoral» del que hablaba Foucault), permanecen, de otro modo, dirigiendo y dirigiéndose a las conciencias modernas y perfilando las instituciones colectivas de un mundo que se cree libre y liberado. Al referirse a la filosofía, a la política, a la ciencia y a todas las esferas de la vida moderna como continuadoras del ideal ascético, es claro que Nietzsche da a entender que la sistemática de control de las viejas sociedades *teocráticas* no ha dejado de ejercerse en el mundo secularizado. ¿O es que acaso la regularidad laboral o la dirección de los gustos no ejercen poderosos controles, y que el supuesto hedonismo del que se ufana este modelo social no comporta también una dictadura sobre los deseos y una normativización de los gustos tan poderosos como lo era su censura?

Nietzsche -que nunca dejó de autoaplicarse los ideales ascéticos- lo vislumbró perfectamente en este fragmento póstumo:

Lo que le falta a nuestra humanidad *presente* es el adiestramiento y la disciplina severa; este peligro no es grande, porque... los agentes disciplinarios inconscientes (como la asiduidad al trabajo, la ambición del porvenir, el respeto burgués) tienen una acción fuertemente regresiva y le ponen freno[621]

[619] *Ibíd.*, #27.
[620] *Ibíd.*, #28.
[621] *VP*, III, #139.

10. 5. EL PROBLEMA MORAL MÁS RADICAL: LA COMPASIÓN

Finalmente, no debemos eludir uno de los aspectos más espinosos y controvertidos del combate del filósofo contra la moralidad cristiana. Nos referimos al tema de la compasión.

El problema que nos debemos plantear es éste: ¿cuáles son las razones de las duras acusaciones de Nietzsche contra este fenómeno tan universal y presente en todas las religiones? ¿Solo su carácter *debilitante* de la existencia y de los afectos? ¿Únicamente en el aspecto de que la compasión perpetúa -en un sentido biológico- aquello que no merece ser conservado: lo enfermo, lo débil, lo lisiado? ¿Hay otra interpretación posible?

Responderemos a estas cuestiones desde una doble perspectiva: la que atiende a ataque de Nietzsche en nombre de la salud y de la fuerza y, por otra parte, exponiendo las opiniones de quienes, como Tillich y Valadier, ven las cosas de un modo diferente.

La compasión como «enfermedad»

La compasión, el amor al prójimo o la *caritas,* como se prefiera, es, en principio, la piedra angular de la praxis cristiana. No es un concepto que se pueda reducir a pura teorización, más allá de si su sentido genuino es una pasión com-partida entre iguales (y por tanto *no devaluadora* de la riqueza de la vida) o es una «pasión», en el sentido que Nietzsche parece entenderla, como mantenimiento de lo que no merece ser mantenido y un «rebajamiento» de la vida.

Sería rodear y eludir el problema argumentar que el sentido genuino de la compasión -que no es otro que el que narra la parábola del buen samaritano- haya sido tal vez históricamente desvirtuado en la práctica eclesial, convirtiéndose en una actitud vacua, institucionalizada, debilitada de sus fermentos proféticos y reconvertida en un mero factor de estabilidad y disciplinamiento social.

Y aunque Nietzsche es siempre crítico con el concepto de «compasión» en sus obras, su progresiva radicalización le lleva a ubicar su crítica en el puro terreno de la «biología», de la «voluntad de poder»:

> Los *enfermizos* son el gran peligro del hombre: *no* los malvados, *no* «los animales de presa». Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados -son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros[622]

> Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres: Y además se debe ayudarlos a perecer.

[622] *GM,* Tratado III, #14, p.142.

> ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? -La compasión activa con todos los malogrados y débiles- el cristianismo...[623]

> Al cristianismo se le ha llamado religión de la *compasión*. -La compasión es antitética de los afectos tonificantes que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. El padecer [*Leiden*] mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer *[Mitleiden]*; en determinadas circunstancias se puede alcanzar con éste una merma global de vida y de energía vital, que está en una proporción absurda con el *quantum* [la cantidad] de causa (-el caso de la muerte del Nazareno). Éste es el primer punto de vista; pero hay todavía otro más importante. Suponiendo que se mida la compasión por el valor de las reacciones que ella suele provocar, su carácter de peligro para la vida aparecerá a una luz mucho más clara aún. La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida[624]

Por lo demás, aunque el tono frente a la compasión sea más duro y seco en *GM* y en *AC*, esencialmente no dice cosas distintas a las que ya podían leerse en *A:*

> La compasión constituye una debilidad, como todo lo que supone ceder a un afecto *dañino*. *Incrementa* el sufrimiento en el mundo: y si en algún caso consigue disminuir o suprimir indirectamente un dolor, este resultado ocasional -totalmente insignificante en relación con el conjunto- no basta para justificar su naturaleza esencial, la cual es, como ya he dicho, perjudicial[625]

Por mucho que queramos apelar al carácter metafórico de expresiones como «débiles» o «enfermos», y las traslademos a un dominio puramente espiritual y no material; por mucho que seamos conscientes de que la biografía de Nietzsche recoge, si acaso, gestos de verdadera misericordia, demandada (que escriban por él) o ejercida (el famoso episodio del caballo de la Plaza Carlos Alberto de Turín a principios de 1889), el peso de tantos pasajes nietzscheanos traslada una concepción de la voluntad de poder completamente acorde con los postulados más darwinistas. Hay que señalar, además, que esta radicalización contra la compasión corre paralela en los escritos tardíos con sus deslices hacia lo *racial*[626].

Otras interpretaciones

¿Es posible mirar de otro modo la lectura nietzscheana de la compasión? Aunque parece difícil, ante la rotundidad de las expresiones que acabamos de citar, atenuar los argumentos que tradicionalmente se esgrimen de un Nietzsche enemigo de la compasión, algunos autores, no obstante, han introducido valoraciones muy interesantes sobre este tema que matizan, al menos, la dureza de la argumentación del filósofo. Haremos referencia a Tillich y, una vez más, a Valadier.

---

[623] *AC*, #2.
[624] *Ibid.*, #7.
[625] *A*, #134
[626] Recordemos, por ejemplo, el parágrafo 17 del II Tratado de la *Genealogía de la moral*, cuando la explicación para el pesimismo de la época y para el cansancio de la vida («*el dolor cósmico europeo*») se hace en términos de "*cruce de razas*", "*mezcolanza absurdamente repentina de estamentos", "emigración equivocada", "dieta falsa*"; "*corrupción de la sangre, malaria, sífilis*"...

Paul Tillich, a quien nos referiremos en la II parte, en su obra *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente* (II)[627], hace unas reflexiones sobre el concepto cristiano de «amor», importantes para el tema que estamos tratando. Pensemos en la noción evangélica de «amor», de «amor al prójimo», cercana o idéntica del concepto de «compasión» que venimos comentando. Tillich se esfuerza por aclarar que la noción evangélica de amor: "*«agape» es el término que se emplea en el Nuevo testamento para significar la aceptación del otro como persona, e incluye el principio de justicia*", ha sido desnaturalizada históricamente, tanto por su *sentimentalización* en el Romanticismo, como por su reducción a la *caritas*, a la «lástima» o «compasión». Y afirma:

> [Nietzsche] es el mayor crítico, no de la idea cristiana del amor, a pesar de que él cree que se refiere a ella, sino de la idea sentimentalizada del amor, donde se reduce el amor a la compasión [628]

Paul Valadier, por otra parte, en el contexto de su comparación de Nietzsche con Schopenhauer, a propósito del análisis de la II Intempestiva (*«Schopenhauer educador»*), propone una interpretación del concepto cristiano de «piedad» ("*Mitleid*") de sumo interés. Precisamente a raíz de la crítica de Nietzsche a la opción personal de Schopenhauer por la *piedad* (ante el absurdo de una voluntad perpetuamente deseante que conduce al sufrimiento de los seres), y de qué modo la noción de *piedad* (o *compasión*) obsesionó a Nietzsche toda la vida, Valadier interpreta que -en Nietzsche- la compasión forma parte de las virtudes *egoístas,* frente a lo que pudiera parecer un egoísmo ejercido en dirección equivocada:

> [La compasión] es, por tanto, también, pese a las apariencias, una virtud *egoísta,* que no tiende más que a la utilización del otro con vistas a exaltar su sentimentalidad propia. Poner a este sentimiento en el centro de la moral es, en realidad, identificar la moral con el culto del yo bajo la apariencia contraria de su renunciamiento[629]

Valadier profundiza en las razones que explican este aparentemente impensable desplazamiento de la compasión o piedad al terreno del egoísmo individual. Tales razones tienen que ver con la crítica nietzscheana de la metafísica, que ya hemos repasado. Desconociendo, como desconocemos, las circunstancia reales de lo que bautizamos como «yo», «sujeto/objeto», etc., hemos de recordar una vez más que "*el sujeto moral es para sí mismo desconocido y, por tanto, inaccesible*".[630] La compasión no puede establecerse como criterio del obrar. Hacerlo es volver a identificar moral y metafísica. Por eso, dice Valadier:

> Hay que ir hasta este punto para comprender el alcance de la crítica [de Nietzsche] de la piedad: la compasión no es más que una coartada para ocultar el abandono a sí mismo del individuo, pues no hay un paso inmediato entre individuos. Ni el sentimiento (que no hace salir de sí), ni la referencia a una norma objetiva del obrar (que olvida la singularidad de los

[627] Tillich, P., *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente,* II, «De la Ilustración a nuestros días», Buenos Aires, La Aurora, 1977.
[628] *Ibíd.,* p.519.
[629] Valadier, *op. cit*, p.94.
[630] *Ibíd.,* p.95.

> casos y une en una apariencia de identidad) permiten franquear la distancia que separa al hombre del hombre[631]

Por otra parte, un aspecto crucial de la compasión, más allá de lo que diga de las relaciones de un hombre con otro, es que se ha convertido -como muestra la filosofía de Schopenhauer- en la "*actitud específicamente moderna*" y en el "*síntoma de la enfermedad del alma europea*"[632]. Y en la Modernidad -interpreta Valadier a Nietzsche- ha devenido en un afecto con implicaciones «políticas», en tanto (como veremos enseguida) está en la base de todos los movimientos igualitaristas contemporáneos.

[631] *Ibíd.,* p.96.
[632] *Ibíd.,* p.98.

PARTE II



EL «CRISTIANISMO» FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE

«Ha llegado la hora en que nos será necesario pagar por haber sido cristianos durante dos mil años: perdemos el centro de gravedad que nos hacía vivir; durante un tiempo no sabremos dónde nos encontramos. Nos precipitaremos súbitamente en las apreciaciones opuestas con una cantidad de energía igual a aquella con la que hemos sido cristianos»

Nietzsche, *Fragmento póstumo*

«Lo que Nietzsche –y, más generalmente la hermenéutica tiene que decirnos no es que necesitemos un método nuevo, sino que deberíamos recelar de la propia idea de método. De él y sus seguidores no habría que pensar que nos dan un nuevo conjunto de conceptos, sino más bien cierto escepticismo en relación con todos los conceptos posibles, incluyendo los que ellos mismos usan [...]; habría que entender que nos instan a pensar en los conceptos como instrumentos y no como representaciones; instrumentos para solucionar problemas y no fundamentos firmes a partir de los que criticar a quienes emplean conceptos diferentes»

R. Rorty
(citado en Vattimo y Zabala:
Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx)

CAPÍTULO 11
EL DIAGNÓSTICO DE LA MODERNIDAD: MUERTE DE DIOS Y NIHILISMO



El cristiano del futuro será un místico o no será. Así daba Rahner un aspecto positivo a una de las más lúcidas críticas de Nietzsche, según la cual la historia del cristianismo se mueve en una progresiva autosuperación: tras superarse como "dogma", trata de superar su estadio "moral"

E. Biser[633]

11. 1. INTRODUCCIÓN

La muerte de Dios un siglo después

Hemos tratado de reflejar en la primera parte de la tesis los diferentes aspectos del acercamiento crítico de Nietzsche al fenómeno global del cristianismo. Para ello nos ha sido útil seguir un hilo conductor «histórico», esto es, centrar la evaluación nietzscheana del cristianismo recorriendo los grandes temas en los que con mayor reiteración se ha detenido su pensamiento: desde el siglo I hasta la época de

[633] Biser, E., "¿Qué futuro hay para la Iglesia?", en *Stimmer der Zeit* (1987) pp.3-14. Traducción de Ramón Puig Massana.

Nietzsche, la segunda mitad del siglo XIX. Hemos procurado, a la vez, no dejar de lado el análisis de fenómenos que, como la moral o la figura del sacerdote cristiano, recorren enteramente la historia entera de esta religión.

La primera parte se detuvo precisamente en la época de Nietzsche. Su trayectoria vital terminó en 1900. Nos interesa ahora saber qué ha ocurrido después. O, dicho de otra manera: ¿cómo ha respondido el siglo XX y una parte del XXI a las predicciones nietzscheanas?, ¿en qué situación está el inevitable «nihilismo» que él predicó?, ¿sigue Dios «muerto» en la conciencia de los hombres del presente? Pero ya no es únicamente Nietzsche quien puede responder a estas preguntas. Han de ser, también, los hombres y mujeres de nuestro pasado cercano y de nuestro presente quienes, interrogando y escrutando las opiniones del filósofo, nos den cuenta del estado actual de su filosofía.

No podemos abarcar el ingente abanico de interpretaciones del filósofo que, además, crecen día a día. ¿Cómo proceder? En primer lugar había que hacer una selección, una selección minoritaria pero significativa de intérpretes; en segundo lugar, esos intérpretes debían -en línea con nuestras tesis- pertenecer o estar próximos al universo «cristiano» en un sentido muy lato, por aquello que explicamos en la introducción: los cristianos se han sentido *interpretados,* interpelados y aún juzgados por Nietzsche en su fe de una manera singular, en lo más hondo de sí mismos. En tercer lugar, tuvimos que tomar una decisión arriesgada, tratándose de una tesis universitaria de filosofía. Esa decisión fue incorporar algunas voces de la teología contemporánea. No ha sido una decisión excéntrica, sino coherente con nuestro propósito y nuestro tema. Sin tales aportaciones nuestro trabajo quedaría profundamente incompleto.

Un cristianismo no ajeno al acontecimiento

Se aferre o se reniegue de la tradición, el pensamiento cristiano contemporáneo no ha podido ignorar la realidad «sociológica» -al menos en Occidente- de la tesis nietzscheana de la muerte de Dios. Lo que equivale a decir que la filosofía y la teología cristianas -salvo que hayan querido dar la espalda a la evidencia de un mundo que corría a instalarse en la increencia- ya no han podido eludir las transformaciones producidas en el mundo moderno a través de la ciencia experimental, la técnica y las nuevas ciencias del hombre. No han podido ignorar, en definitiva, que el individuo moderno ha cambiado rápidamente la *salvación* por la *salud.* Cuando la filosofía y la teología han sido conscientes de ello, han producido una fecunda reflexión sobre la situación y el papel del cristianismo en el mundo actual y ahí se han encontrado -necesariamente- con Nietzsche.

Lo afirmaba con aplastante lógica Paul Van Buren[634]: no se puede acercar el evangelio al hombre del presente de la misma manera que se le presentaba a una sociedad de la «creencia», pongamos la del siglo XVI. El problema -como han visto muchos teólogos durante el siglo XX- no atañía solo a quienes, desde un ateísmo

[634] Van Buren, P. M., *El significado secular del evangelio*, Barcelona, Península, 1968.

consciente y activo atacaban al cristianismo, sino a aquéllos que, o bien lo han convertido en una rutina moral y sociológica desvitalizada (de quienes Nietzsche ya se ocupaba en *A*), o a aquéllos que en el conocido aforismo de *GS* se pasean por la plaza pública escuchando con indiferencia al «loco» que les anuncia la muerte de Dios; aquéllos que, riendo, preguntaban con sorna:

> «¿Acaso se ha perdido?», «¿Se ha extraviado como un niño?», «¿Se ha escondido?», «¿Nos tiene miedo?», «¿Se ha hecho a la mar en un barco?», ¿«Ha emigrado?»[635]

Hasta ahora habíamos situado toda la preocupación y reflexión sobre el cristianismo en una cierta perspectiva de pasado. Pudiera parecer que la intensa fijación nietzscheana por los orígenes, los fundadores y los entrecruzamientos filosóficos e históricos que devienen en el triunfo del cristianismo, añadido a la obsesión por la historia de la moral, nos desvinculaba de la preocupación por el presente y por la perspectiva del futuro. Pero, llegados a esta parte del trabajo, instalados en la incertidumbre que provoca el diagnóstico «Dios ha muerto», nos encontramos en la tesitura de esclarecimiento del presente para *leer* en él los signos del futuro, como pretendía aquel hermoso aforismo de *A,* titulado «Los aeronautas del espíritu»:

> ¿Adónde nos encaminamos? ¿Es que queremos *cruzar* el mar? ¿Adónde nos arrastra este poderoso afán que anteponemos a cualquier goce? ¿Por qué precisamente en esta dirección hacia allí donde hasta ahora *se han puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *tomando rumbo al oeste esperábamos llegar a una India*, pero que nos tocó naufragar en lo infinito?[636]

Su tiempo, cree Nietzsche, empieza a sentir el aliento del nihilismo. Pero este advenimiento es el resultado de un largo proceso civilizatorio. El cristianismo forma parte, muy importante aunque no única, de un recorrido que empezó antes que él y que se encarna en la Modernidad en formas que pretenden superarle (el complejo ciencia-técnica, la democracia, el Estado moderno, etc.).

La época de Nietzsche es un complejo laboratorio porque se ha producido la des-fundamentación de la fe y, a la vez, el mantenimiento de sus efectos: Dios ha «muerto», pero su sombra puede alargarse todavía algunos milenios, había dicho en *GS.* Dicho de otro modo: el sacerdote ha perdido su preeminencia, pero solo porque otros *sacerdotes* han ocupado su lugar. Es ahí -en esa contradicción, como apuntaba Valadier- donde hay que poner atención: debe haber algo *supracristiano*, una voluntad «extraña» que quiere perseverar en una concepción de la vida, que pretende agarrarse a formas extremas (religiosas o laicas) de «creencia». ¿No será, todavía, ese «miedo» que impedía a los hombres asumir (como la *buena tierra* de la parábola) la palabra libre de Jesús?

> ... Un miedo que sobresalta al hombre en lo más recóndito de sí mismo, porque procede del rechazo a abrirse a lo totalmente otro[637]

---

[635] Nietzsche, *GS,* #125: «El hombre loco».
[636] *A,* #575.
[637] Valadier, *Nietzsche y la crítica....,* p.415.

Pero el afán esclarecedor de Nietzsche no es meramente intelectual. Debemos no perder de vista su finalidad última: *pensar* las condiciones para que la salida de esta crisis no se asiente en valores que vuelvan a negar la vida. Eso explica también su inmersión genealógica: hay que volver hacia atrás para no cometer los mismos errores históricos que han conducido al nihilismo. Se trata en definitiva de

> encontrar, de otro modo, una raíz a partir de la cual la vida pueda ser deseada y desechado su rechazo[638]

11. 2. POLISEMIA DEL CONCEPTO

¿Oscurece o aclara el concepto la evaluación nietzscheana del cristianismo?

La muerte de Dios, considerado casi unánimemente uno de los conceptos centrales del pensamiento de Nietzsche, podría parecer un asunto relativamente claro en su diagnóstico e intención; sin embargo, Eugene Biser nos llama la atención acerca de lo escasamente desarrollado que se halla en su obra[639].

Tal vez por esa brevedad, por la forma de «parábola» que utiliza para darle forma expresa (*GS* #125) y por su estilo aforístico, donde lo enunciado no es acompañado de razones, sino que se deposita en la conciencia del oyente para que éste lo *rumie*, el problema del sentido de la muerte de Dios se convierte en uno de los más arduos en el terreno hermenéutico. De ahí la multitud de interpretaciones, que a menudo nos dicen más del «lector» que del propio autor.

Dicho esto, cabe plantearse ciertos interrogantes, antes de mostrar algunas de las más significativas interpretaciones que se han hecho de la afirmación nietzscheana. En primer lugar, como pregunta y como duda: aislar el tema de la muerte de Dios y analizarlo a la manera de Biser, ¿no puede conducir a sobredimensionarlo respecto al conjunto de afirmaciones nietzscheanas sobre el cristianismo? ¿Por qué en *AC*, obra enteramente dedicada al cristianismo, no se alude en ningún momento a la «muerte de Dios»?

Otro problema de suma importancia es la posición del intérprete ante el tema. Dada la renuncia al desarrollo argumentativo -como dice el propio Biser- cada uno puede extraer *sus* propias consecuencias de *sus* propios análisis; lo que dará lugar (lo veremos a través de algunos ejemplos) a resultados prácticamente antagónicos: desde pensar que la muerte de Dios supone ni más ni menos que la «destrucción de la conciencia cristiana» (como cree el propio Biser), hasta la postura de Gianni Vattimo quien, como veremos, afirma que esa *muerte*, hace posible precisamente el despertar de esa *conciencia*, tras la obnubilación dogmática y filosófica de siglos.

---

[638] *Ibíd.,* p.423.
[639] Biser, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, Sígueme, p.10.

¿Tenemos derecho a limitar las posibilidades interpretativas del concepto, en la línea de la crítica del propio Biser[640], que viene a restar *rigor* a muchas lecturas valiosas de la muerte de Dios, en función de que parecen incurrir en errores metodológicos o de otro tipo[641]? En realidad, dice el teólogo alemán, lo que debemos hacer es "*dejarnos preguntar*" por el texto; y, para situarnos correctamente frente a la tesis nietzscheana, hemos de tener en cuenta que

> solo en la medida en que se digne escuchar, en verdadero diálogo con la tesis, evitará el peligro de oír siempre el eco de su propia voz en lugar de lo verdaderamente comunicado por los gritos del "demente"[642]

Las dificultades son obvias: se ha insistido en la sonoridad de la tesis (*´Gott ist tot´*), en el comentado problema de que Nietzsche desprecia las «razones» demostrativas y lanza la idea para que sea rumiada, para que sea ella, la parábola, la que interrogue al oyente y no al revés; del mismo modo como Jesús proclamaba la llegada inminente del Reino, para despertar una vivencia interior, para que se entienda y para que *no* se entienda. A priori, no se trata de una proclamación dogmática, ni filosófica, sino de una apelación a la sensibilidad, un malestar, una orfandad, una sensación de pérdida, ni siquiera muy vivida conscientemente, pero ya real y de insospechadas consecuencias. Pero los problemas no se resuelven aquí: ¿se pretende una proclama que a cada uno le debe decir una cosa, en función de cómo está su alma para la recepción-comprensión de una noticia tan definitiva? ¿O se busca también una «objetividad» programática que tiene que poner a trabajar a todos los hombres conscientes, para que construyan su propio futuro sin Dios?

Las dos intenciones más evidentes: miedo y promesa

No parece descabellado -a raíz de una lectura minuciosa del #125 de *GS* y de otros aforismos próximos- partir de las dos sensaciones más obvias que para cualquier lector implica la parábola del «insensato»: la inmensidad angustiosa del «crimen» cometido -con su correlato del miedo a lo desconocido-, de un lado, y la «promesa» de una *mayoría de edad* del hombre, por otro.

Tal vez la primera de ellas, la incertidumbre que se cierne tras el asesinato de Dios, sea aún más evidente, en tanto las metáforas que lo muestran son múltiples:

- La magnitud del acto toma los visos de un crimen «inaugural»[643]:

---

[640] *Ibíd.,* pp.74ss.

[641] Errores -dice Biser- en los que incurriría Ernst Benz, al considerar a Nietzsche parte del «espiritualismo alemán de procedencia cristiana»; Overbeck (por prescindir de las condiciones hermenéuticas de la comprensión del texto, entregándose a la libre especulación sobre el sentido de la tesis, (p.74); Jaspers (que lo interpreta en función de la psicología de Nietzsche, quien captaría la crisis aguda del presente); en otro ámbito quienes (sobre todo desde la teología protestante) abordan la tesis desde presupuestos ajenos al texto; incluso Heidegger. (*op. cit*, pp.74-77).

[642] *Ibíd.,* p.76.

[643] Como el narrado por el mismo Sigmund Freud en *Totem y Tabú*, Madrid, Alianza, 2005.

> *Lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo?
>
> Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar?

- La enormidad del acto desestructura y compromete un mundo antes «ordenado»:

> ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol?
>
> ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?
>
> ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo?

A ello se añaden las consideraciones de la «lentitud» de los efectos de la muerte de Dios, con referencias a quienes aún no han oído nada y a la tardanza en detectar el olor del «cadáver»:

> Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos

El otro aspecto evidente es que la grandeza del acto, la atrocidad del deicidio, compromete a los hombres a actuar en común y cargar con la enorme responsabilidad para el futuro:

> ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella? Nunca hubo un acto tan grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora[644]

La terribilidad del acto y las posibilidades que se abren al hombre en función de su comportamiento: una libertad creadora de nuevos valores (superhombre) o un hundimiento en la ciénaga del nihilismo, son corroboradas por algunos aforismos de la misma *GS,* especialmente el #124, «*En el horizonte de lo infinito*» y el #285, «Excelsior»:

> -No tendrás guardián ni amigo que te acompañe en tus siete soledades-: vivirás sin ir a esa montaña, nevada en la cumbre, con fuego en las entrañas; no habrá para ti remunerador ni corrector que dé la última mano, ni habrá tampoco razón en lo que te acontezca, ni amor en lo que te suceda; ¡tu corazón no tendrá asilo para su reposo!

Se comprende -en razón de lo que según este último aforismo le espera al ser humano- que Albert Camus hablara de una nueva misión «ascética» para los hombres[645]. ¿Dónde queda ese puro «hedonismo» que algunos vislumbran como consecuencia de la muerte de Dios?. La superación del Dios cristiano parece -una

---

[644] Esta cita y las anteriores pertenecen al #125 de GS, «El loco».
[645] Camus, A., *El hombre rebelde*, p.95.

vez más- consecuencia de una actitud «cristiana» de fondo en Nietzsche, quien nunca renegó del todo de su herencia, como él mismo decía al principio de *A*:

> En cuanto que somos hombres que tenemos *esta* conciencia, creemos que nos retrotraemos a la rectitud y piedad alemanas de hace miles de años; y aunque seamos sus últimos herederos, nosotros, los *inmoralistas* e impíos de hoy, consideramos que somos, en cierto sentido, los herederos legítimos de dicha rectitud y de dicha piedad[646]

11. 3. UNA MIRADA A LAS CAUSAS

La muerte de Dios como muerte del «lenguaje» válido respecto a Dios

En más de una ocasión señala Nietzsche que el lenguaje es el último reducto en el que queda fijada la metafísica o, si se quiere, la idea de «Dios». En una ocasión afirma explícitamente: "*Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática*"[647]. El lenguaje es el producto cultural y civilizatorio donde más se ha osificado toda una tradición occidental atravesada por el idealismo, la metafísica y la moral cristiana. Tuvimos ocasión de comentarlo a propósito de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, en el capítulo anterior. El lenguaje *construye* una forma de pensar y de *ver* la realidad transida de toda la tradición que precisamente Nietzsche quiere superar. Aunque, ciertamente, se centra sobre todo en la moral cristiana como la razón de su combate final contra el cristianismo, y Nietzsche no ahonda en los aspectos relacionados con sus afirmaciones sobre el lenguaje, no cabe duda de que sienta un precedente o inicia la exploración de un camino en el que una parte de la filosofía del siglo XX profundizará[648].

«Amor» de Dios al hombre e incomodidad ante su presencia

> ¿Sabes cómo murió? ¿Es verdad, como se dice, que fue la compasión la que le estranguló, -que vio cómo el hombre pendía de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?[649]

Si seguimos el relato que nos propone Paul Ramsey en su Prólogo a una obra clásica de la teología de la muerte de Dios, hallaremos expresadas, con su singular

---

[646] *A*, Prólogo.
[647] Nietzsche, *CI*, «La razón en filosofía», #5.
[648] Por eso Nietzsche es ubicado -a partir de su afirmación de que "*no hay hechos, solo interpretaciones*"- entre los «padres» de la filosofía hermenéutica (Zabala, S y Vattimo, G., *Comunismo hermenéutico,* Barcelona, Herder, 2013. Por otra parte, aunque evidentemente no sea Nietzsche uno de los filósofos que se relacionan con lo que será la filosofía analítica, no cabe duda de que sus *afirmaciones* pueden ser conectadas con todo lo que se dirá por ejemplo por Wittgenstein tanto sobre aquello que debe ser la filosofía ("*el esclarecimiento del lenguaje*", dice en el *Tractatus*[648]), como en su etapa posterior (*Investigaciones filosóficas*), en sus teorizaciones sobre el valor de uso del lenguaje y sobre los juegos lingüísticos.
[649] *AHZ*, 4ª Parte, «Jubilado».

capacidad de síntesis, algunas de las razones que llevaron a esta «muerte»[650], siguiendo las metáforas contenidas sobre todo en *AHZ*. Nietzsche había comentado cómo Dios quedó solo en el mundo, como Dios *único*, cuando su pretensión de exclusividad había llevado a los demás dioses a morir literalmente de risa. Pero ese Dios celoso y exclusivo del monoteísmo judío y luego cristiano carecía de la jovialidad de las antiguas deidades. Era un Dios, grave, serio; ni siquiera -comenta Ramsey- encarnaba las antiguas cualidades de las deidades que representaban *"alguna necesidad humana o alguna fuerza de la naturaleza"*. Y el Dios «histórico» del cristianismo tenía poco o nada que ver con el *alegre* mensaje de Jesús. Pero ese Dios -al fin y al cabo- había consentido en acercarse demasiado a lo humano, se había hecho «hombre»:

> Era un Dios-con-nosotros en exceso, un Dios de lo humano en demasía; su forma era demasiado humana. Se mezclaba excesivamente en las cosas humanas, hasta encarnarse en esta carne miserable. En cierto sentido, su hermanada humanidad le mató[651]

La piedad de Dios hacia el hombre lo había convertido en hombre, e iba a conocer la mortalidad de éste:

> Pero Él -*tenía que* morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo*, -veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la abierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta los rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir.
>
> *Me* veía siempre: de tal testigo quise vengarme -o dejar de vivir.
>
> El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva[652]

Este último texto nos introduce en otra de las causas de la muerte de Dios: la libertad humana exigía que ese «testigo» de sus más recónditos secretos y malicias desapareciera para siempre. Así lo expresa Ramsey:

> El hombre no podía aguantar al Dios que le escudriñaba una y otra vez. Así pues, el hombre «se vengó de su testigo» y se convirtió en el asesino de Dios que lo puso en el mundo para luego acosarle, que no aparta de él su mirada ni se abstiene de examinarle hasta lo más profundo[653]

Las razones que aporta Ramsey para situar la precisión del diagnóstico nietzscheano, a partir de la sensibilidad del hombre moderno, nos parecen tan precisas y certeras, que las podemos asumir como propias:

> Dios tenía que morir para que el hombre pudiera llegar a ser lo que tiene que ser, para que el hombre pudiera convertirse en el ilimitado creador de cultura. Por una parte, Nietzsche está deseando hablar en pro del hombre moderno y decir que «si hubiera Dios en el viejo sentido de divinidad, no podría resistir la idea de no ser Él». Por otra parte, es el portavoz

[650] Ramsey, P., Prefacio a la obra de W. Hamilton y T. Altizer, *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona, Grijalbo, 1968.
[651] *Ibíd.,* p.12.
[652] *AHZ*, 4ª Parte, «El más feo de los hombres».
[653] Ramsey, *op. cit.*, p.13.

del hombre moderno al decir que no puede aguantar que exista la divinidad en el sentido cristiano, porque el hombre no puede vivir y trabajar creadoramente mientras soporte que se mantenga en vida un testigo tan condescendiente de su existencia. Esta era para Nietzsche la grandeza de la libertad del hombre, que se ejercitaba incluso en el seno de su más abyecta miseria, negándose a permitir que Dios se enfrentara con él o que emprendiera junto con él la tarea de crear estos nuevos mundos que el hombre quería solo edificar [...] Esta era la propuesta de Nietzsche acerca de lo que habría de ser el modo de ser humano en este mundo, y su perspicaz descripción del actual modo de ser del hombre en la época moderna[654]

La lógica moral se revuelve contra el dogma

Ciertamente, las expresiones anteriores, es decir, la muerte de Dios como consecuencia de su amor compasivo y de los celos humanos ante su eterno vigilante, forman el núcleo de razones expresadas «poéticamente» en *AHZ*, especialmente en su última parte. Además de éstas, hemos de recorrer aquí –en último lugar– la explicación *analítica*, argumentativa, que Nietzsche fue dejando en el conjunto de su obra y especialmente en *GM*. Es, sin duda, la «razón» por excelencia de la muerte de Dios. En nuestra opinión, ha sido Paul Valadier quien la ha expresado de la manera más adecuada. Nos referimos a la tantas veces citada contradicción esencial que se ha producido en el devenir histórico del cristianismo entre la creencia *religiosa* y la exacerbación de una moral animada por una radical voluntad de veracidad:

La condición del advenimiento de un ateísmo incondicionado y sincero se encuentra en la contradicción interna al cristianismo. Éste, al que solo el análisis genealógico a emprender aclarará más en concreto, se basa en la incompatibilidad entre las *actitudes* que desea y ordena y la *creencia* que supone: entre la moral y el dogma. En lo esencial, esta contradicción puede expresarse así: el comportamiento cristiano exige el reajuste progresivo de una conciencia moral independiente, crítica, depurada de sus errores o de sus faltas, que tienda, por tanto, a la autonomía; pero, por otra parte, la creencia exige la sumisión a la providencia divina, la afirmación de unos dogmas, cuyo fundamento queda oculto. Es indudable que los valores morales propuestos están pervertidos, pero al menos indican un sentido, mientras que la creencia dogmática se escapa al examen racional. Este sentido es el del descubrimiento por el hombre de sus propias posibilidades intelectuales y morales. Por eso, el cristianismo, construido intrínsecamente en torno a esta contradicción, trabaja para su propia perdición en la conciencia humana, puesto que modela actitudes que tienden a bastarse por sí solas (la ciencia moderna constituye, por ejemplo, un testimonio particularmente claro de la capacidad humana) y puesto que exige también la dependencia de un Dios que no puede sino aparecer poco a poco como un producto falaz, y pronto inútil, de la ilusión humana... La actitud acaba por socavar la creencia y destruirla: el hombre puede prescindir de una divinidad que le ha servido para afirmarse.

En consecuencia, la moral cristiana, por la educación bimilenaria de la conciencia europea, llega a hacer increíble la creencia en el Dios cristiano. La integridad intelectual se vuelve contra el dogma no por suficiencia prometeica u orgullo maníaco «del que ha llegado tarde», sino como fruto de una educación que se derrumba por su propia contradicción[655].

---

654 *Ibíd.,* pp.13-14.

655 Valadier, *op. cit.*, pp.72-73. Naturalmente no ha sido únicamente Nietzsche quien ha advertido en el seno del cristianismo ese germen del futuro «ateísmo» del cristiano. La teología –y no solo la teología de la muerte de Dios, la reflexión de los propios pensadores cristianos llevan desde el principio, e incluso ya en la tradición hebrea, el germen de una concepción de la existencia *al margen de Dios (etsi Deus non*

11. 4. UNA MIRADA A LAS CONSECUENCIAS: LA CONSUMACIÓN DEL NIHILISMO

El pesimismo europeo está todavía en sus comienzos

Nietzsche, *VP*

La «voluntad de veracidad»

Con independencia de lo enormemente citadas y recitadas que son las palabras de Nietzsche sobre el próximo advenimiento de la crisis nihilista -que fueron colocadas al inicio de aquella «inexistente» obra que fue *La voluntad de poder*- debemos partir de ellas:

> Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar[656]

Las consecuencias de la muerte de Dios se hacen explícitas en nuestra época con el advenimiento de la crisis nihilista. Nihilismo que -en Nietzsche- es una corriente de dos direcciones: aquella que ha *maldecido* la vida y empobrecido la existencia humana y, a la vez, una necesaria *purga* para re-construir una humanidad desculpabilizada.

El nihilismo -como todas las cosas grandes, que *"perecen por sus propias manos"*- es solo la última fase lógica de un desenvolvimiento necesario de aquello que contuvo en germen. Y, si otorgamos al cristianismo (ya sabemos que en realidad las «responsabilidades» son anteriores y más amplias) la dirección del nihilismo hasta su consumación, la lógica de su autosuperación se encuentra en la moral cristiana, con su voluntad de veracidad radical a toda costa. Nietzsche afirma esto en multitud de ocasiones:

> La decadencia del cristianismo, en su moral (que es inamovible) que se vuelve contra el Dios cristiano (el sentido de la verdad altamente desarrollado por el cristianismo, se transforma

---

daretur). En un interesante artículo ("Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»", Revue Théologique de Louvain, 33 (2002), pp.187-210), Adolphe Gesché, formula y desarrolla la siguiente tesis*: "el cristianismo contiene momentos de ateísmo que, de algún modo, le son necesarios y coextensivos",* repasando tales "momentos" desde los Padres de la Iglesia que nunca renunciaron a la "razón" que heredaron de los paganos; y, además, porque el judeocristianismo es el único proyecto religioso que se basa en una "alianza" es decir, un contrato entre dos partes, que el hombre puede -libremente- rechazar. Gesché recuerda un dicho de la tradición judía: *"Si vosotros no me confesáis, yo no existo, dice el Señor"*. Nietzsche no haría otra cosa -como han dicho también Karl Barth y Olegario González de Cardedal- que culminar una tradición.

[656] *VP,* Prefacio, #2. Utilizamos la edición de EDAF, Madrid, 6ª edición, febrero de 2008.

en asco ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia...)[657]

Entre las fuerzas que sustentó la moral estaba la *veracidad*: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teología, su consideración interesada; y ahora la comprensión de esa mentira, encarnada hace tiempo y de la cual no esperamos poder desembarazarnos, actúa precisamente como estimulante[658]

El cristianismo, ¿acelera o retarda el nihilismo?

Un importantísimo fragmento póstumo de Nietzsche –que ya hemos citado por extenso en el capítulo 4–, también recogido en *VP*, fue considerado de suma importancia por Mauricio Montinari, al entender que contiene un contrapunto a las reiteradas afirmaciones nietzscheanas que relacionan el cristianismo como una forma de nihilismo devaluador y negador de la vida. La importancia de este fragmento estriba en que nunca Nietzsche, de una manera tan explícita al menos, había convertido al cristianismo en un «obstáculo» o «freno» del proceso histórico del nihilismo. Volvemos a reproducirlo aquí:

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis cristiana de la moral?

1) Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y el desaparecer.

2) Servía a los abogados de Dios, en tanto que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal, el carácter de perfección –incluida aquella famosa «Libertad»–, el mal se mostraba lleno de *sentido*.

3) Aplicaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le proporcionaba incluso, de esta forma, un conocimiento adecuado de lo más importante.

4) Impedía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del Conocimiento: era un *medio*.

En suma: la moral era el gran *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico[659]

El valor del fragmento habla por sí solo: ¡el cristianismo ha impedido que el hombre "*tomara partido contra la vida*"! No parece descabellado, dada la claridad de la posición nietzscheana, sostener con él que, sin el cristianismo, la llegada del nihilismo y el autodesprecio destructivo del hombre se hubiera hecho presente antes en el tiempo histórico. ¿Cómo conjugar estas afirmaciones en las que el mundo es contemplado como «perfección» en tanto obra divina, el valor del hombre (mortal) elevado al absoluto, etc., con otras de Nietzsche *habitual* de *AC*, por ejemplo:

Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» –*en la nada*,– se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad[660]

[657] *VP,* Libro I, «El nihilismo europeo», p.33.
[658] *Ibíd.,* p.36.
[659] *Ibíd.*
[660] *AC*, #43.

El nihilismo se juega en el terreno de los «valores»

> ¿Qué significa el nihilismo? *Que los valores supremos pierden validez.* Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»[661]

El nihilismo se juega finalmente en el terreno de los valores. Esto no podía ser de otro modo, para Nietzsche, si tenemos en cuenta que, en su análisis, es la moral el único dominio que sale incólume de la crisis que abre la Modernidad. El principio de veracidad ha de seguir luchando aquí, contra este último obstáculo, para que el nihilismo quede definitivamente *consumado*, es decir, *superado*. Y esto ha de ser así -cree él- porque la devaluación del viejo mundo «ideal» no significa que nuestra esfera terrena real "*en la que vivimos, de ninguna forma ha ganado en valor*". Por eso, el pesimismo se convierte en la primera estancia, imprescindible, del nihilismo europeo:

> En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso[662]

Nietzsche narra los «pasos» de esta crisis, en la que no nos detendremos, pues ya nos son conocidos: ni con el concepto «fin», ni con el concepto «verdad», ni con el de «unidad», podemos interpretar el carácter de la existencia; porque, como ya dijera Nietzsche de las valoraciones surgidas en la etapa de la *moralidad de las costumbres,* los principios del pensar y obrar humanos no escapan a la idea de «utilidad»:

> Todos estos valores son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas[663]

El nihilismo europeo, como situación «intermedia» o de crisis que es, quiere anunciar algo nuevo a la vez que se aferra a algo antiguo. Nietzsche vio mejor que otros contemporáneos la imposibilidad de mantener a la larga una ficción de valores, de moralidad, cuando ha desparecido el sustento -en nuestra tradición cultural evidentemente «religioso»- que le servía de base:

> Cualquier valoración moral (como, por ejemplo, la budista) acaba en el nihilismo: ¡esperamos esto para Europa! Se cree salir del paso con un moralismo sin fondo religioso[664]

Tampoco nos es preciso detenernos apenas en la doble concepción del nihilismo en la filosofía nietzscheana. Él explicita en estos textos póstumos su doble carácter, «activo» o «pasivo», según dé cuenta de la actividad espiritual para llevar a cabo la pretendida transvaloración de todos los valores o, por el contrario, permanezca en el pesimismo paralizante contemporáneo, que Nietzsche entiende como una situación espiritual muy inferior, por ejemplo, a la que producía una dirección cristiana

---

661 *VP,* p.35.
662 *Ibíd.,* p.39.
663 *Ibíd.,* p.41.
664 *Ibíd.,* p.44.

autentica de los espíritus (como en la Edad Media, según se refleja en *GS, A, HDH*), o el mismo Renacimiento (*AC*, #61).

Es precisamente en este punto de la crítica nietzscheana, el que Europa pretenda mantener una «cáscara» *cristiana* en un interior en plena descristianización, donde una buena parte de los pensadores cristianos del siglo XX, como veremos en los capítulos siguientes -y de una manera singular en los teólogos de la muerte de Dios-, han alabado la valentía del filósofo al «sospechar» (en el sentido de Paul Ricoeur) y desnudar la hipocresía de su propia época. Ello es manifiesto en textos como los siguientes:

> Hoy todo es completamente falso; todo son «palabras», anarquía, debilidad o exaltación:
> a) Se busca una especie de solución terrena [el socialismo]
> b) Se intenta mantener el ideal moral
> c) Se intenta incluso conservar el «más allá» aunque sea solo como incógnita antilógica, pero se lo interpreta de manera que se pueda extraer de él, al estilo antiguo, una especie de consuelo metafísico.
> [...]
> d*)* Se permite a la Iglesia que siga entrometiéndose en todas las vivencias esenciales, en todos los puntos culminantes de la vida individual, para que los consagre y les dé un sentido más alto: seguimos teniendo el «estado cristiano», la «boda cristiana»[665]

> No nos dejemos nosotros seducir por la «literatura» y la prensa que nos inducen a tener una gran opinión del «espíritu» de nuestro tiempo: los millones de espiritistas y una cristiandad con ejercicios gimnásticos de esa espantosa fealdad que caracteriza a las invenciones inglesas ofrecen una mejor perspectiva[666]

Nihilismo como biología

Los modernos, dice Nietzsche, nos engañamos sobre las verdaderas causas y consecuencias de la forma que adopta el nihilismo de nuestro tiempo: todo lo que asusta a nuestros contemporáneos (el «pesimismo», la debilidad vital, etc.) no son sino síntomas, consecuencias en realidad de procesos anteriores. El problema estriba en que la interpretación nietzscheana de estos fenómenos se describe enteramente en términos «biológicos», «fisiológicos»*:*

> El movimiento nihilista es solo la expresión de una decadencia fisiológica...[667]

> Desorden general de los instintos, falta de jerarquía entre ellos, pues en realidad la «voluntad» no existe; voluntad «fuerte» y voluntad «débil» solo indican variaciones de grado, igual que entre «enfermedad» y «salud».[668]

De una manera un tanto arriesgada -como ya hemos tenido ocasión de señala en este trabajo- Nietzsche reúne toda la casuística de los males del nihilismo presente en lo que llama «medida cristiano-nihilista de valores», que él descubre en

---

[665] *Ibíd.,* pp.49-50.
[666] *Ibíd.*, p.50.
[667] *Ibíd.*, p.55.
[668] *Ibíd.*, p.60.

todas las formas de la vida de su tiempo: la sociología, la música, el socialismo, etc.

Sin embargo, Nietzsche apunta lo que muchos autores han denominado el lado «positivo» de la crisis nihilista, haciendo hincapié en la etimología del propio concepto de «crisis» en cuanto *cambio*; siempre, como venimos diciendo, expresándose en términos fisiológicos y no *políticos:*

> El valor de una crisis tal reside en que purifica, en que fuerza la agrupación de elementos semejantes y los hace descomponerse mutuamente; en que asigna a los hombres de formas de pensar opuestas tareas comunes, trayendo a la luz también, de entre ellos, a los débiles, a los inseguros, y provocando así el impulso hacia una jerarquía de las fuerzas desde el punto de vista de la salud: reconociendo por su condición a los que ordenan y a los que obedecen. Naturalmente, fuera de todas las normas existentes[669]

Pero, para quien quisiera apresurarse viendo en estas palabras potenciales proclamas «políticas», al modo como pudieron interpretarse en la época de entreguerras, digamos que a continuación Nietzsche dice quiénes son los «fuertes»:

> ¿Quiénes se mostrarán aquí como los más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos[670]

El rostro «jánico» del nihilismo

Cuanto más nos adentramos en las reflexiones nietzscheanas en torno al nihilismo contemporáneo más nos asalta la certeza de que la valoración de éste por Nietzsche es doble, ambivalente, jánica. Comúnmente se ha tendido a amplificar los caracteres *negativos* con los que Nietzsche lo describe a menudo: época *budista,* periodo del *gran cansancio*, de confusión de sangres y razas, de democratización del gusto, de generalización de los valores compasivos, época del rebaño y del debilitamiento del europeo tipo, etc., etc. En el análisis de estos desarreglos modernos muchos de sus fragmentos hacen incursiones históricas comparando siglos y adjetivándolos: el siglo XVII fue un siglo "*aristocrático, ordenador, orgulloso*", *femenino* y sensualista el XVIII. Advierte este movimiento de devaluación de Europa en muchos signos anteriores a la Revolución Francesa: la crisis hubiera ocurrida también sin ésta:

> El lento avance y ascenso de las capas medias e inferiores (incluida aquí la clase baja de cuerpo y espíritu), que ya antes de la Revolución Francesa estaba claramente preludiada y que, aun sin la Revolución, hubiera encontrado igualmente su camino hacia adelante.." [671]

En estas reflexiones históricas es muy fácil advertir el perfil «conservador» de Nietzsche:

> Lo que hoy es combatido más profundamente es el instinto y la voluntad de tradición: todas las instituciones que deben su origen a este instinto van contra el gusto del espíritu

[669] *Ibíd.*, p.72.
[670] *Ibíd.*
[671] *Ibíd.,* p.75.

moderno. En el fondo, no se piensa ni se hace nada que no tenga como fin desarraigar este sentido de lo tradicional[672]

Naturalmente -ya lo comentamos en un capítulo anterior- la Reforma protestante tiene mucho que ver con esta evolución espiritual de nuestro mundo. No insistiremos más en todo lo que ella significó. También la Ilustración tuvo su responsabilidad no menor en el advenimiento del pesimismo moderno:

El entenebrecimiento, los tintes pesimistas, llegan como una consecuencia necesaria de la Ilustración. Hacia 1770 ya se notaba una disminución de la alegría[673]

Y si alguien encarna -también hemos hablado de ello- esa dirección nefasta del espíritu es Jean Jacques Rousseau, sin que Kant se libre de parte de la responsabilidad[674]. Solo Goethe y Napoleón merecen consideración para Nietzsche.

Sin embargo, establecida esta crítica histórico-moral del advenimiento del mundo moderno, Nietzsche nos sorprende, como tantas veces, con páginas que se plantean con seriedad las muchas bondades y potencialidades del siglo XIX, del nihilismo de nuestra época por ser más concretos. Entendemos que merece la pena detenernos en algunos textos que muestran este carácter bifronte, como siempre, del pensamiento nietzscheano. Estas aseveraciones se expresan, como es habitual en el Nietzsche tardío, en términos «biológicos» y «médicos». Así, empieza a sospechar si tras la aparente «debilidad» moderna no se esconderán *fuerzas* desconocidas:

Hay algo de declive en todo lo que se refiere al hombre moderno: pero muy cerca de la enfermedad hay signos de una fuerza aún no probada y de una potencia del alma

«El carácter ambiguo de nuestro mundo moderno». Justamente los mismos síntomas podrían indicar tanto decadencia como fuerza

El descontento, el nihilismo, podrían ser un buen síntoma

El sufrimiento, los síntomas de decadencia, pertenecen a las épocas de enormes avances; todo movimiento de la humanidad, fecundo y poderoso, creó al mismo tiempo un movimiento nihilista[675]

Todas estas referencias sobre las potencialidades del nihilismo vuelven a demostrarnos la agudeza de aquellas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche a las que nos hemos ido acercando -Karl Jaspers o Karl Löwith, por ejemplo- que insistían en que la teleología nietzscheana, y su orientación escatológica, están necesariamente emparentadas con la disposición espiritual más profunda del cristianismo que apunta -siempre, invariablemente- a una redención final, a una reconciliación última y a una superación de las contradicciones.

---

[672] *Ibíd.,* p.78.
[673] *Ibíd.,* p.89.
[674] *"Kant: un mediocre psicólogo y mediano conocedor de los hombres, con fallos enormes en relación con los grandes valores históricos (la Revolución Francesa); fanático moral a lo Rousseau, con una corriente subterránea de valores cristianos"* (*Ibíd,* p. 99.).
[675] Todas estas citas en *VP*, pp.103-105.

En cualquier caso, al hilo de este posible «fortalecimiento» sobre el grado de «realidad» que puede soportar el hombre del nihilismo, hemos de recordar un conocido texto en el que Nietzsche, de una manera implícita, vuelve a reconocer el gran mérito del cristianismo para defender históricamente el reconocimiento y la elevación de la vida, embelleciéndola para el hombre y exigiéndole creencias fuertes, estimulantes:

> En realidad, ya no necesitamos tanto un contraveneno contra el primer nihilismo: la vida ya no es tan incierta, tan absurda en nuestra Europa. Una potencialidad tan monstruosa del valor del hombre, del valor del mal, etcétera, ya no es tan necesaria; soportamos una significativa reducción de estos valores, podemos admitir mucho absurdo y mucha contingencia: el poder alcanzado por el hombre permite ahora una reducción de los medios de disciplina, entre los cuales la interpretación moral era la más fuerte. «Dios» es una hipótesis demasiado extrema[676]

Nihilismo y religión

No nos extenderemos mucho más sobre las características ambiguas de este nihilismo moderno que se anuncia con las campanas fúnebres de la muerte de Dios. A partir de ahora debemos oír las voces que han reflexionado, desde perspectivas cristianas o *filocristianas*, sobre la pertinencia y equívocos de la profética nietzscheana. Creemos haber dejado suficientes razones y textos que, al menos, comprometan la unidireccionalidad del fenómeno del nihilismo moderno, que no puede ser *ni* completamente un acontecimiento «negativo», *ni* exclusivamente fruto de la moral cristiana. Un importante texto póstumo, también recogido en *VP*, puede sernos útil en este sentido:

> Quiero reivindicar, como propiedad y producto del hombre, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas, haciendo así la más bella apología de éste. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: ¡oh, suprema y regia liberalidad con que ha donado a las cosas para empobrecerse él y para sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora su mayor altruismo: saber admirar y adorar, ocultándose que era él mismo quien había creado lo que admiraba[677]

Este maravilloso texto nos resitúa quizás cerca de la más correcta ubicación intelectual de Nietzsche en su época. Efectivamente, aquí podemos descubrir todos los ecos y direcciones de las reflexiones de los años centrales del ateísmo del siglo XIX: Feuerbach y Marx, por ejemplo. ¿Dónde está -nos planteamos- la «originalidad» del planteamiento nietzscheano; y la *causa* de que haya suscitado tanto interés y debate en el seno del pensamiento cristiano? Creemos que en dos diferencias fundamentales con el «espíritu» de su época. En primer lugar, la reivindicación poderosa del mundo dejado atrás; es decir, la belleza, amplitud anímica y sensibilidad *artística* del mundo que había modelado la civilización cristiana. En segundo lugar, por el anhelo que proyecta hacia el futuro de diversas formas y bajo diferentes máscaras, pero a veces explícitamente, de nuevas formas de *divinidad* que devuelvan al hombre la fuerza del mito, la poderosa palanca del *sentido* que lleva a los seres a realizarse en tanto lo que son y los constituye: la

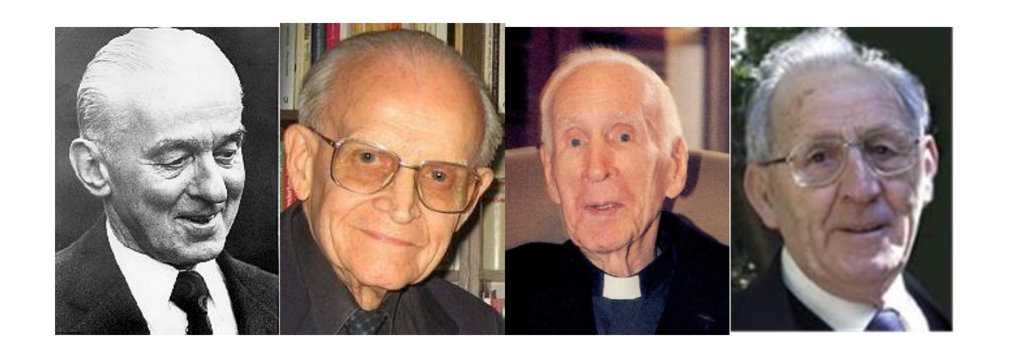
[676] *Ibíd.,* p.106.
[677] *Ibíd.,* p.119.

voluntad de poder. El gran reproche, el más definitivo quizá contra el cristianismo, es no haber sido capaz de dar curso a la potencial «liberación» del alma humana que prometía; y de la que ahora deberá hacerse cargo el superhombre:

> El cristianismo debería haber elevado la inocencia del hombre a la categoría de artículo de fe; los hombres hubieran llegado así a ser dioses; en aquel entonces todavía se podía creer[678]

[678] *Ibíd.,* p.131.

CAPÍTULO 12
LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE. EL ÁMBITO CATÓLICO.



12. 1. INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos explicitado sumariamente los conceptos de muerte de Dios y de nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, queremos acercarnos a la forma en que la teología y la filosofía de nuestro tiempo han reaccionado ante tesis tan radicales. Teniendo en cuenta -lo decíamos antes- que se trata de una reacción a las palabras del filósofo que implica tanto frentes de rechazo a una parte de sus tesis, a la vez que un asentimiento a la importancia y relevancia para el cristianismo de buena parte de las mismas. Aquella teología que no ha querido cerrar los ojos -o a la que el siglo XX ha obligado a abrirlos de par en par- no ha podido ignorar una serie de hechos. La descristianización del mundo -tal como se había concebido durante más de dieciocho siglos- era una evidencia demasiado poderosa para ignorarla: en las costumbres, en las opciones morales y vitales, en el pensamiento general de la época. Parecía haberse hecho cierto el pronóstico nietzscheano de aquel fragmento póstumo que citábamos antes: "*nos precipitaremos súbitamente en las apreciaciones opuestas con una cantidad de energía igual a aquella con que hemos sido cristianos*". Todo parece refrendar esta tesis. Por ello, era cuestión de tiempo, o de sensibilidad, que una parte importante de la teología se acercase al pensamiento de quien fue su más precoz diagnosticador.

Tanto en el ámbito católico como protestante se ha sido consciente de los muchos lazos y nexos que unen el pensamiento de Nietzsche con una inveterada tradición de *profetas* y hombres *de* Dios y *contra* Dios. La teología ha conocido -y sufrido- tanto las embestidas, a veces brutales, de Nietzsche contra su propia fe,

como las no menos intensas y delicadas páginas de admiración nietzscheana por los logros de la civilización e instituciones cristianas. En los dos ámbitos su impacto ha sido agudo. Hay que decir también que a menudo se ha tratado de un Nietzsche *leído* a partir de la interpretación de Heidegger, sobre todo en el caso del ámbito de lengua alemana.

Volvemos a insistir en que la opinión teológica que recogemos aquí no es ni aquella que lo ha rechazado abiertamente ni tampoco la que lo ha ensalzado quizás imprudentemente, sino aquella teología receptiva, pero crítica, que ha encontrado posibilidades fecundas de reflexión en los planteamientos de Nietzsche, sobre todo en relación con las siguientes cuestiones:

- El redescubrimiento de lo que significa el «escándalo» de la cruz.
- La denuncia de ciertas formas históricas de ejercicio sacerdotal.
- La puesta en valor -históricamente ensombrecida- de la belleza, verdad y dignidad de la Creación.
- La íntima latencia de búsqueda de «unidad» y «eternidad» que resuena en Nietzsche. Dicho de otro modo, la reconciliación de todo lo existente que forma parte también de la esencia de lo religioso.
- La denuncia nietzscheana de una religión que se ha convertido en pura «moral».

Para esclarecer estos aspectos hemos querido recoger -incluso al precio de repetir ideas ya expuestas anteriormente- algunas de las tomas de posición más importantes dentro de la teología católica y protestante sobre la dimensión religiosa del pensamiento de Nietzsche. En este capítulo -que dedicamos al pensamiento teológico católico- nos centraremos en cuatro importantes pensadores, a saber: Bernhard Welte, Eugen Biser, Henri De Lubac y Olegario González de Cardedal.

12. 2. BERNHARD WELTE Y LA «VOLUNTAD EXISTENCIAL»

Bernhard Welte (1906-1983) es uno de los pensadores católicos más importantes del siglo XX. Entre sus influencias cabe destacar el llamado «Círculo de Friburgo», del que fue miembro, Tomás de Aquino, Hegel, Nietzsche, Blondel, Jaspers y aún más notablemente Heidegger y el Maestro Eckhart[679]. En este trabajo vamos a ocuparnos de un pequeño escrito de 1958 que dedicó a Nietzsche, a nuestro entender de importancia decisiva para un acercamiento al filósofo desde una perspectiva religiosa. La obra se titula *El Ateísmo de Nietzsche y el Cristianismo*[680].

Welte no ignora la importancia de este pensador para el decurso de la posteridad ni cómo -a pesar de las modas que se sucedían sobre su pensamiento- era imposible mantenerse al margen del mismo. Desde el principio Welte acierta a situar la actitud a tomar respecto al pensador alemán:

---

[679] Para una reseña de la figura de Welte: VV. AA. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, tomo III, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003.

[680] Welte, B., *El ateísmo de Nietzsche y el Cristianismo*, Madrid, Taurus, 1962.

> La posición de los cristianos respecto a Nietzsche no va bien dirigida si se limita exclusiva y primariamente a la polémica de Nietzsche con lo que él entendía por cristianismo. [...] Como cristianos, hemos de atrevernos a intentar percibir y entender el decir positivo y real de Nietzsche, y no solo sus acusaciones polémicas e injustas[681]

Se interroga Welte: ¿por qué, pese a sus brutales frases y execraciones contra la religión cristiana, no se puede evitar una simpatía íntima, una reacción comprensiva, más emotiva que racional? ¿Qué hay en él que interpela a cada corazón, que habla de algo *real* en el interior del hombre?

La respuesta del teólogo es que Nietzsche anhelaba en el fondo de su ser algo que pertenece a la esencia del hombre, de todo hombre, y que Welte llama «voluntad existencial». El lenguaje en torno al concepto de «voluntad», que nos es familiar desde *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer (del que Nietzsche nunca se desprende), es también el lenguaje elegido por Welte para examinar el hondo anhelo de unidad nietzscheano.

Todo hombre, todo ser, es depositario de *algo* que pertenece a su esencia, es una «voluntad», una voluntad «existencial» Podría definirse como *"aquello por lo cual el hombre quiere algo consigo mismo ya antes de que empíricamente quiera esto o aquello"* [682]*.* Por tanto, es una «pulsión» o «voluntad», una fuerza si se quiere, previa a su fijación sobre algo. Tal voluntad -continúa- es previa a todas las voliciones concretas, es un *a priori* de cualquier voluntad en manifestación.

Sería el descubrimiento de la muerte de Dios lo que aclara para Nietzsche el hecho de tal voluntad existencial. Tal voluntad, presente en todo hombre, es la voluntad de *ser:*

> Quiero ser es la voz más íntima de la existencia como aquí se la entiende, en toda congoja, en todo apartamiento, en toda desesperación y lo mismo en todos los triunfos existenciales[683]

Pero ese «ser» adquiere de inmediato la forma de «poder». Ser *como* poder: ésta es la fórmula -sigue Welte- más íntima, más primordial de lo que es el hombre en cada momento. La voluntad más íntima del hombre, más allá de perseverar en el ser, es eliminar toda resistencia, todo límite, toda im-potencia. El *ser-poder* del hombre aspira a anular toda limitación, toda oposición; un *ser-poder* in-finito. Si Dios llegara a ser entendido -como sucedió en Nietzsche- como un poder «extraño», que limita al hombre, su desaparición puede ser deseada, como liberación del máximo límite que se ponía a los hombres. De ahí que el aforismo anterior al famoso #125 de *GS* se despliegue en metáforas de apertura, horizonte e ilimitación:

> ¡Abandonamos la tierra y subimos a bordo! Hemos roto el puente que tras nosotros quedaba; más aún, hemos roto la tierra que dejábamos atrás. ¡Bien! Barquichuelo, ten

[681] *Ibíd.,* p.11.
[682] *Ibíd.*, p.24.
[683] *Ibíd.*, p.26.

> cuidado. En torno tuyo no hay más que un océano; cierto es que no siempre brama, que a veces su sábana se extiende como si fuera de seda y oro, cual un ensueño de bondad. Pero vendrán horas en que tendrás que confesar que es infinito, y nada hay tan terrible como lo infinito[684].

Bajo una fórmula brillante expresa Welte el anhelo nietzscheano: *"la lucha de Nietzsche contra la moral tiene su origen en querer ser uno"*. Y la moral actúa contra la unidad, como una especie de contra-poder que divide al hombre.[685] Solo falta el pensamiento del eterno retorno para dotar de plenitud infinita a la vida y a toda la existencia que se sabía efímera y limitada. El eterno retorno dota, según Welte, al ser (poder) de in-finitud e i-limitación; consagra la suprema afirmación de la existencia: *"el instante debe tener la plenitud de la eternidad"*.

Y esa existencia en la unidad, plenitud e infinitud inocentes no puede ser una vida fragmentada, ni una selección de *lo mejor*. El gran sí a la existencia debe ser un «sí» igual de rotundo e incluyente al dolor, al sufrimiento, a la muerte. Y la expresión para todo ello -en Nietzsche- no puede ser Cristo, sino Dioniso.

El pensamiento de Nietzsche es tal vez la creación más grande y la expresión más genuina de la voluntad existencial del hombre en los tiempos modernos, afirma Welte. Y si Nietzsche ha recurrido, para expresar la máxima plenitud interior y vital del hombre, a una imagen tomada de la religión, es porque la expresión de Nietzsche:

> Quiero ser, en el fondo, viene a decir: quiero ser divino. Quiero ser Dios. Divino y Dios es mi interior imagen que me lleva a mi esencia y me dirige a ella[686]

Sin embargo, lo que en Nietzsche engarza con un pensamiento absolutamente tradicional en Occidente, que el hombre ha sido formado a imagen de Dios, tiene en él unas consecuencias completamente opuestas. Y aquí está el núcleo de la fuerza del ateísmo nietzscheano y del ateísmo moderno, como también señalará Henri De Lubac: este ateísmo necesita la muerte de Dios, porque quiere ponerse él en su lugar: *"Porque el hombre quiere ser Dios, no quiere que haya otro Dios"*, dice a su vez Welte[687].

Welte quiere arrojar luz sobre esta contradicción: ¿cómo puede provenir esta lucha a muerte con la divinidad, y su feroz negación en la Modernidad, precisamente de la *raíz* divina del hombre? Él advierte un desplazamiento: aunque cualquier forma de lo existente solo puede ser objeto de deseo limitado, puesto que limitado es el bien (*"lo limitado es lo* nunca *querido* por completo"), puede ocurrir que la voluntad existencial más íntima del hombre aparezca desde su "*apartamiento y penuria*" precisamente como lo no querido. Y que esa voluntad, que esencialmente quiere lo infinito-divino como su más plena apetencia, apartada de su interioridad, desplace tal deseo de totalidad y de poder al ámbito impropio de su

[684] Nietzsche, *GS*, Libro III, #124, pp.113-114.
[685] Welte, *op. cit.*, p.29. Recordemos como en *HDH* I, #57 Nietzsche había dicho que *"en la moral el hombre se comporta no como in-dividuum, sino como dividuum"*.
[686] *Ibíd.*, p.36.
[687] *Ibíd.*, p.37.

propia forma existencial-mundana, reclamado por lo que Welte llama el "*esplendor de la proximidad y la actualidad de las posibilidades mundanas*". La voluntad, dirigida ahora a un objeto «exterior», querrá eliminar por completo los restos de la vieja fe en Dios. Dicho en otros términos, si el hombre no es capaz de encontrar en su interioridad la presencia divina, que era lo que Jesús trataba de inculcar en quienes le escuchaban, puede querer encontrar esa potencia en su expresión exterior, como poder operante en la realidad. Lo que en una forma de interioridad podíamos llamar «querer», querer infinito, que solo se agota en su realización de poder como «servicio», puede transformarse, cuando pretende ejercerse en el mundo, precisamente en «dominación». Este parece ser el sentido en el que Camus interpreta las formas totalitarias en las que desemboca la «rebelión» moderna, bajo la fórmula de Dostoievski: *"si Dios no existe, todo está permitido*[688] *"*.

Esta contradicción desgarradora entre la aspiración más íntima y profunda al ser completo, al Uno, a lo indisociado, que frecuentemente resolvemos con el sustantivo «Dios» y la realidad de *"tener que sufrir la contradicción de las relaciones de todo lo humano que siempre son solo limitadas"*, carece de solución en la existencia humana. La consecuencia es una inquietud y una soledad que Nietzsche sufrió profundamente:

> Este sufrimiento es el precio que ha de pagar la existencia en el impulso de querer tan grande y que a pesar de todo nunca quiere suprimir[689]

La otra posibilidad de romper esa inquietud es la fe en Dios, *"el sí incondicionado"*. Pero, con buen criterio, advierte Welte, tampoco ésta es una solución "*terminante y definitiva"*. El hombre de la fe en Dios va a vivir, lo quiera o no, también la contradicción desgarradora entre su sí incondicionado al Creador y su realidad vital llena de limitaciones. Realidad vital y carnal a la que a menudo denosta precisamente como lo contrario y el enemigo de lo que cree su aspiración más absoluta. Los combates interiores de Pablo o Lutero son prueba de que esta contradicción disocia también al hombre de fe.

> Por eso hay siempre algo en el hombre que *tampoco* quiere la fe, aun en aquél que quiere creer y que cree. Lo infinito querido en esta forma es también algo no querido a causa de la misma voluntad que está acuñada por ello para querer una plenitud indivisa y actual del ser.

---

[688] "*Una vez derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición tiene ahora que crearlos con sus propias manos y con ello deberá justificar la caída divina, Entonces comenzará un esfuerzo desesperado para fundar, al precio del crimen si es necesario, el imperio de los hombres. Esto no dejará de tener terribles consecuencias, sólo alguna de las cuales conocemos aún*" (Camus, A., *El hombre Rebelde*, p.45).

[689] Welte, pp.46-47. Palabras, éstas de Welte, muy próximas en intención a la condición desgarrada de la conciencia humana que -en opinión de Georges Bataille- el hombre trataba de superar con la fiesta: *"La fiesta no es un verdadero retorno a la inmanencia, sino una conciliación desgarrada y llena de angustia entre necesidades incompatibles*" (p.59) Y: "*El problema incesante planteado por la imposibilidad de ser humano sin ser una cosa y de escapar a los límites de las cosas sin volver al sueño animal recibe la solución limitada de la fiesta*" (p.57). Bataille, G., *Teoría de la Religión*, Madrid, Taurus, 1972.

> Tampoco se resuelve el problema que es el hombre con la fe en Dios, como la otra consecuente gran posibilidad fundamental del querer. Nadie lo ha puesto de manifiesto con tanta firmeza en los tiempos modernos como precisamente Nietzsche[690].

El superhombre y la gracia

Piensa finalmente Welte en una interpretación de la idea de «superhombre», diferente a las aberraciones que se han escrito sobre el asunto, no sin culpa también del propio Nietzsche. Lo genuino de la idea está en el sentido de «*por encima de*». El hombre, como hombre, no puede solucionar la radical escisión que lo constituye, sea o no sea hombre de fe, tal como hemos apuntado. Aún menos puede formar parte de ese hombre *superior* forma alguna de violencia, que es manifestación nítida de división y por tanto de no-unidad del ser. Por eso, en última instancia, en *Zaratustra* la transformación definitiva es el «niño» y no el «león»[691]. El niño es la manifestación de *"probidad de la existencia que ya no necesita luchar en sí contra lo inferior con violencia de ninguna clase"*[692].

Welte identifica ese impulso de Nietzsche hacia la superación del hombre en el mismo sentido de reconciliación de lo humano con lo divino a la que aspira el cristianismo auténtico. Y esto no puede darse en el hombre solo ni por sus propias fuerzas. En consecuencia, si comprendemos bien su mensaje del superhombre, lo entenderemos como:

> La única perfección posible de las relaciones humanas. Lo puramente sobrehumano hay que entenderlo entonces como la pura *gracia*. [...] Habla [Nietzsche] de lo que en la teología cristiana también se llama sobre-naturaleza. En este sentido, esta manera de hablar es con todo una manera cristiana, aun hablando como en embriaguez y locura[693].

Sin duda Welte fuerza el acercamiento de Nietzsche a lo cristiano, al considerarlo como un *"gran guía que tambaleándose, y sin saberlo, señala el mensaje de Jesús"*. Y es que, pese a todos los elementos paródicos o críticos que *Zaratustra* presenta frente al evangelio, el mensaje crucial de éste: «*El reino está cerca*»[694] es perfectamente tomado en serio por Nietzsche en su anhelo expectante del superhombre; y no habla en broma, sino desde una estructura mental y espiritual enclavada en el cristianismo cuando Nietzsche afirma que

> Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio...[695]

El mundo divino, para Nietzsche, desde *NT*, es el mundo no escindido, es el mundo que haga retornar la in-dividuación traumática al seno de la unidad en la naturaleza: él lo llama Dioniso. Pero el fondo de salvación-superación que late en

---

690 *Ibíd.,* p.48.
691 Nietzsche, *AHZ,* Libro I, «De las tres transformaciones».
692 Welte, p.55.
693 *Ibíd.,* pp.60-61.
694 Mc 1, 15.
695 Nietzsche, *GM,* Tratado II, #24.

la aspiración nietzscheana no dista -aunque sea a modo de un espejo invertido, en palabras de Welte- del anhelo cristiano:

> La importancia de Nietzsche en el sentido de una inteligencia cristiana está en haber descubierto la tendencia que vive en la raíz de la humanidad a su salvación suprema[696].

Por audaz que pueda parecer la interpretación de Nietzsche que realiza Welte, hay elementos que nos hacen pensar en su plausibilidad; bien es cierto que la salvación nietzscheana y la verdadera realización de la humanidad completa, el superhombre, es algo solo específicamente posible en esta tierra y en esta vida. Trasladar esta realización, esta unidad de lo humano con lo divino, a otra existencia purificada marca el umbral del entendimiento imposible. Pero Nietzsche no piensa en los términos en que habitualmente ha sido pensado el superhombre, en términos de diferencias jerárquicas o diferenciaciones aún peores. Nietzsche encontraba demasiado parecidos todavía *"al más grande y al más pequeño de los hombres" (AHZ)*. Trasladados los términos de la superación-salvación del hombre a los contenidos de la vida estrictamente físico-espiritual, la estructura de su pensamiento está marcada por ritmos y jalones propiamente cristianos:

> Nietzsche puede ser tratado, según me parece, como el testigo espiritual más grande del tiempo moderno, por el hecho de que la presencia ausente del poder infinito de Dios constituye realmente la esencia del hombre, pero testigo también porque siglos de la historia humana han hecho arraigar y condensarse esa ausencia. No son su necesidad ni su desesperación privadas las que consiguen una conformación tan grande en Nietzsche; él alumbra más bien con un grito, lo que muchas generaciones han arrastrado y alimentado en sí mismas, sin que tuviesen ánimo para expresarlo. Desgarra viejos encubrimientos y vuelve a penetrar en las verdaderas dimensiones de lo humano, aunque de manera extraña, con la inmensidad y la consecuencia de su protesta atea y de su reclamo por la divinidad de la existencia. Por eso es algo imperecedero[697]

12. 3. EUGEN BISER: LA CRÍTICA SE DIRIGE AL IDEALISMO

> La oposición de Nietzsche se dirige menos contra la esencia del cristianismo que contra aquella distinguida posición de la teología cristiana que destaca críticamente su equiparación de «cristiano» y «platónico»
>
> E. Biser

Tiene razón el insigne teólogo Eugen Biser[698] cuando llama la atención respecto al hecho de que siendo el asunto de la muerte de Dios uno de los más representativos del pensamiento de Nietzsche, el propio filósofo hable de ello tan pocas veces y lo haga, además, como por otra parte es tan habitual en él, en forma de enigma y de parábola. En ello radica la causa, o una de ellas, dirá

---

[696] Welte, p.64.
[697] *Ibíd.,* p.51.
[698] Eugèn Biser (1918) ha sido profesor de Filosofía de la Religión y Teología en las universidades de Passau, Julius Maximilian de Wurzburgo y Ludwig-Maximilian de Munich. La obra de que nos ocupamos aquí es *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Salamanca, Sígueme, 1974.

Biser, de que haya sido tan frecuentemente mal interpretado el famoso #125 de *GS*.

Al analizar el aforismo citado, y alguno más, especialmente aquel de *GS* denominado «Nuevos combates»[699], y teniendo siempre presente el mundo de imágenes de *Zaratustra*, establece Biser la enorme importancia que tiene en su pensamiento, e incluso en la forma de sus imágenes y metáforas, la famosa alegoría de la caverna de *La República* de Platón. Ello tiene una lógica absoluta si tenemos en cuenta que la principal batalla de Nietzsche se libra contra el Idealismo, del cual es el cristianismo solamente la más eximia de sus manifestaciones. Idealismo que -se podría afirmar- nace también en el mito de la caverna.

Biser dedica muchas páginas a analizar el aforismo de Nietzsche, a rastrear el origen de sus imágenes y referencias filosóficas y poéticas, convencido de que

> se alinea Nietzsche dentro de una tradición histórico-espiritual de la que no logrará desprenderse nunca, a pesar de su ruptura con toda la tradición[700]

Esta inclusión de Nietzsche -a pesar de la pretensión de éste de dividir la historia en "*dos mitade*s"- en la tradición de pensamiento occidental, en sus formas y en sus contenidos, también está en la línea de la interpretación heideggeriana.

La tesis nietzscheana -según Biser- se dirige directamente a la sensibilidad, al sentimiento del oyente más que a su razón. Es claro, continúa, que la «sombra» que aún seguirá perviviendo mucho tiempo entre los hombres no es otra cosa que la forma de pensar idealista. Antes de desvelar su propia interpretación, comenta lo que para él han sido errores claros en el enfoque del problema de la interpretación filosófica y teológica de la muerte de Dios. Habla así de tres grupos entre las interpretaciones de la tesis:

- Aquéllas que se inscriben en la línea de Franz Overbeck que, considera Biser, "*prescinden de las condiciones hermenéuticas de la comprensión del texto, para entregarse a una libre especulación sobre el contenido de la tesis*"[701].

Aquí se situarían intérpretes que toman la tesis más como un "*ateísmo declamatorio*" que una actitud sustancialmente atea. De Karl Jaspers (a quien nos referiremos ampliamente en el capítulo 15) afirma que "*se la hace derivar más bien psicológicamente, de la conciencia de crisis, cada vez más aguda, del presente*". Jaspers y Overbeck coinciden hasta la literalidad:

> Nietzsche no dice: no existe Dios, tampoco: yo no creo en Dios, sino: Dios ha muerto. Cree consignar el estado de la realidad presente, cuando lleno de clarividencia contempla la época y se mira a sí mismo[702]

---

699 *"Después de la muerte de Buda se presentó durante siglos su sombra en una caverna. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición, que habrá tal vez durante miles de años cavernas donde se presente su sombra"*, Libro III, #108.

700 Biser, E., *op. cit,* p.48. Idéntica opinión sustenta la pensadora alemana Hannah Arendt.

701 *Ibíd.*, p.74.

702 *Ibíd.,* p.75.

- En segundo lugar, el grupo de teólogos que, al igual que los anteriores, sucumben "*ante la tentación de abordar la tesis de la muerte de Dios desde presupuestos ajenos al texto". Así*, Karl Barth ve *"la consigna de la soledad atea"*, E. Benz, "*el eco de la crítica de la religión del primitivo socialismo"*; a Martin Buber, "*se le antoja como la expresión patética de una época enferma de «hiperconciencia»*"; para J. Lotz, *"viene a ser el «balance» de una época que se halla entenebrecida por la «ausencia de Dios» y la desesperanza"*.

Su conclusión es que estas interpretaciones "*no pueden resistir a una seria crítica"*. Puesto que en un autor que "*como Nietzsche, niega con toda energía conocer por experiencia «dificultades religiosas», los préstamos tomados del lenguaje religioso no ofrecen, como tales, motivo suficiente para atribuir a sus fórmulas prestancia teológica*"[703].

- Por último, en el plano filosófico, Heidegger hace derivar la tesis nietzscheana "*del olvido del ser en el pensamiento occidental*". La interpretación de Biser, sucintamente expresada es que:

> La tesis de la muerte de Dios, una vez averiguados sus propósitos y puesto de relieve su tema, no significa otra cosa que *destrucción de la conciencia cristiana*[704]

La fórmula «Dios ha muerto» (*Gott ist tot*) tiene algo de fórmula mágica, de *mantra*, podríamos decir, lo que Biser vincula con las relaciones profundas -quiera o no- de Nietzsche con la Reforma y su idea del «primado de la palabra».

Intentemos brevemente aclarar qué quiere decir Biser con «destrucción de la conciencia cristiana».

La idea de Dios

En primer lugar la idea de «conciencia cristiana» sugiere una unidad profunda del cristianismo en todas sus manifestaciones espirituales y materiales. Unidad sin uniformidad, pero sí básicamente una coherencia que permite hablar de la conciencia cristiana como «una». Esto significa, por comenzar por el principio de su argumentación, que la idea nietzscheana de proponer una contradicción insalvable entre Jesús y todo lo que vino después (Pablo, la Iglesia..) no se sostiene. En esto Nietzsche simplemente es "*afín a la teoría liberal y la crítica textual ejercida por ella*".[705] En este sentido despacha -a nuestro juicio con demasiada ligereza- todas las manifestaciones, textos, fragmentos de cartas, etc. que puedan matizar la hostilidad de Nietzsche hacia el cristianismo como de escasa relevancia.

---

[703] *Ibíd.*
[704] *Ibíd.,* p.79.
[705] *Ibíd.,* p.98.

La lucha de Nietzsche contra la idea del Dios cristiano se sitúa entonces en la lucha contra la noción de «ser», de la que es el exponente máximo, el *máximo pensable*. Por eso puede citar Biser el argumento de *CI:*

> El cristianismo es un sistema, una opinión amañada y totalizada de las cosas. Basta extraer de él un concepto fundamental, la fe en Dios y destrozamos con ello también el conjunto: nada necesario tiene uno entonces entre los dedos[706]

La sistematicidad del edificio cristiano proviene sin duda de su adhesión y conformación de acuerdo al modelo idealista-metafísico que ha proporcionado todo el arsenal conceptual y filosófico con el que se ha construido la imagen divina y el resto de los seres. Hasta tal punto articula la idea de Dios todo el pensar occidental como un conjunto sistemático de relaciones que, para Biser, "*pensar significa, según esta concepción de lo cristiano, co-pensar los pensamientos de Dios*". Este es el núcleo de la tensión destructiva de Nietzsche; no es el aspecto de la «existencia», ni su pura concepción ontológica, sino que el Dios cristiano es "*el exponente de una forma de pensar que persigue la escisión del pensar y del ser*"[707].

Dios es el sustrato de todos los conceptos asociados a la forma de pensar idealista, «verdad», «mundo», «sustancia», «fin», «unidad», o «ser». Todos estos conceptos de lo que Heidegger llamará «mundo suprasensible» operan en el pensar occidental la inversión jerárquica con el mundo fenoménico-real, de modo que:

> El pensar entregado a este juego fútil se persuade que es precisamente con su ayuda como se apodera de lo «verdaderamente real» y que frente a éste el mundo fluctuante de los fenómenos palidece hasta quedar reducido a la «ilusión» de lo irreal[708]

El otro gran argumento de la destrucción solo puede ser que Nietzsche entiende la idea de Dios como el obstáculo que limita las posibilidades de una reconciliación en el hombre de pensar y ser, e impide ir más allá a las potencialidades de la humanidad; como si la idea de Dios obrara como una especie de tapón o cortina oscura que limita y encierra al hombre. Como explicaba en el aforismo #374 de *GS:*

> Existen demasiadas interpretaciones posibles *no divinas*, que forman parte de esa incógnita[709]

El «yo» personal

En segundo lugar, la destrucción de la *conciencia cristiana* implica la del «yo», como noción íntimamente ligada a la idea de Dios. La negación del «yo» o del «sujeto» ha sido declarada a menudo por Nietzsche (por ejemplo en *VP* #367). Por eso, dice Biser:

---

706 *CI, Correrías de un intempestivo*, #5, «G. Eliot», p. 88 en la edición de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
707 Biser, E., *op. cit.,* p.114.
708 *Ibíd.,* p 48.
709 *GS,* edición citada, p.237.

> La incitación de la Gaya Ciencia a vencer incluso la sombra del Dios muerto, vuelve a ser recogida en una máxima anotada hacia el mismo tiempo, que extrae de allí la necesidad de sojuzgar también, y sobre todo, el propio yo: "S*i no convertimos la muerte de Dios en una «grandiosa renuncia y en una victoria permanente sobre nosotros mismos, tendremos que sufrir las consecuencias"* [...] Así como en la parábola de la cueva era, en definitiva, el *individuo* el que lograba la irrupción liberadora y fortificante hacia la contemplación de las ideas, la reprobación de la ordenación ideal de sentido y de valor, de hecho, sustrae, por mucho que quiera presentarse como una 'liberación', todo punto de apoyo a este individuo y su autorrealización[710]

La tradición idealista

Entramos de lleno bajo este epígrafe, y recordando la cita con la que iniciábamos el recorrido por la interpretación de Biser, en una de las tesis clave de este teólogo: el ataque de fondo, el principal adversario contra el que Nietzsche dirige sus ataques no es tanto el cristianismo cuanto el idealismo de raíz platónica o -si se prefiere con los términos de Heidegger- la metafísica occidental. Esta idea tiene muchas lecturas. Desde luego una que debemos evitar es que con ella se salva el cristianismo de los ataques de Nietzsche, o que sus ataques a aquél se limitan a lo que en él es inesencial. No creemos que sea ésta la posición de Biser, en cuanto que en ningún momento desliga éste al cristianismo de su concreción histórica idealista, ni reniega de la imagen de Dios como «ser» (en sentido anselmiano) establecida por la teología escolástica. Aunque es cierto que hacia el final del libro deja una puerta abierta a la licitud matizada de otras interpretaciones, como veremos.

¿Por qué el hombre prefirió *engañarse* con representaciones suprasensibles e ideales que permanecer uncido a lo real? La respuesta la encuentra Biser en las páginas de *GM*: la vieja opción entre la «ilusión» de la verdad (o la unidad) o el no-saber, resuelta por los hombres a favor de aquéllas. Así se hace posible la metafísica que sella nuestro destino:

> Para no permanecer inactiva ante la acusadora plenitud de lo real, esboza la razón un verdadero acopio de ideas auxiliares educidas según el modelo del autoconcepto, empezando por las ideas universales de la «verdad», del «mundo», de la «sustancia», pasando por las tres categorías «fin», «unidad», y «ser», hasta las designaciones de las cosas, como «alma», «cosa» y «átomos»[711]

Otra cuestión de gran importancia es saber por qué Nietzsche, consciente como era de que el modo de abordar la realidad por el hombre occidental estaba indisolublemente unido al pensar metafísico (*"El pensar racional es un interpretar según un esquema que no podemos arrojar de nosotros"*: *VP*, # 516) se atrevió a intentar pensar más allá del ser, cosechando no solo el fracaso, sino también el propio sacrificio, según Biser.

---

[710] Biser, *op. cit.*, pp.102-103.
[711] *Ibíd.,* p.148.

La campaña contra la moral. El nihilismo.

El primer error de Nietzsche en este proceso es identificar la moral con el cristianismo. Éste sería para el filósofo alemán el más claro representante de las dos ideas que conforman el hecho moral: «ideal» y «valor».

En su repaso de la historia moral tiene singular importancia Sócrates. Más tarde exagera hasta lo irreconocible la figura de Pablo, en su búsqueda de un «responsable» del resentimiento. La palabra clave que nombra todo este proceso es nihilismo. Tal como entiende Biser el proceso, el nihilismo acaba suponiendo en Nietzsche "*la superación del baluarte de la moral por fuera y su desmoronamiento por dentro*". La fuerza que anima el desarrollo de la moral, "*como principio fundante y disolvente, creador y destructor*" es la voluntad de poder:

> *La voluntad de poder es el principio y fin de los valores.* Ella los funda, pero lo hace de tal modo que su posición lleva en sí ya en germen su descomposición[712]

El proceso destructivo está abocado al fracaso, o en cualquier caso no nos conduce aún fuera del abismo nihilista. El fracaso está asegurado no solo por las equivocaciones metodológicas, sino también por la inexistencia de un vocabulario específico para nombrar lo que aguarda más allá de la destrucción o de la transmutación de los valores. Nietzsche solo puede recurrir al vocabulario más tradicional de la experiencia cristiana, como lo demuestran las metáforas y expresiones de Zaratustra y sus visiones «perfectas» antes de hundirse en el sueño. Ello le hace decir a Biser:

> ¿No tiene esa visión decisivos puntos de contacto con la idea de lo esencialmente perfecto de donde la moral cristiana deriva sus normas?[713]

Sin embargo, sí hay una imagen de la situación post-nihilista -y que resulta lo mejor de la herencia nietzscheana- que encarna con fuerza y con brillantez la aspiración suprema de Nietzsche, que era la "*eliminación de todas las barreras que impedían a la existencia el retorno a sí misma y a las posibilidades que le son inherentes"*. Esa imagen es la del niño. El niño -que aparece como la suprema transformación en el famoso capítulo de *Zaratustra*- tiene un largo recorrido en las influencias de Nietzsche. Desde luego no podemos dejar de citar a Heráclito y a Hölderlin. El niño que

> Juntamente con la heteronomía del tú debes, supera también la autonomía del yo-quiero, pero conservando el fruto de ambos[714]

Estamos en el momento de máxima aprobación de Biser del esfuerzo nietzscheano:

[712] *Ibíd.*, p.171.
[713] *Ibíd.*, p.77.
[714] *Ibíd.,* p.246.

Nietzsche consigue con el símbolo del niño la reducción supraconceptual de las oposiciones en que se escindía la superación del nihilismo. Jugando sin finalidad alguna, sustraído al tiempo y conciliado con el mundo, el niño simboliza el término medio unificante entre desconocimiento y sabiduría, esperanza y cumplimiento, origen y meta. Así encontramos integrado en él, en figura viva, más allá de todo postulado y definición, lo que la tesis de la muerte de Dios había propuesto como programa y que el mismo Zaratustra solo rozó sin alcanzarlo. Y ello no es más que la unidad de pensar y ser brillando en el fin de la destrucción, y que como lo originariamente inmediato, pone fin al calvario del espíritu[715]

Un servicio a la teología

Uno de los aspectos radicalmente positivos -aunque seguramente nunca querido por él- es el servicio que Nietzsche ha hecho a la teología contemporánea. Servicio en forma de estímulo, de aguijón. La concepción de las posibilidades de Dios, más allá de su identificación con el ser, como el supremo-ser, no es desde luego ajena a la tradición teológica de pensamiento acerca de Dios. Incluso es rastreable en Tomás de Aquino[716]. Ve afinidades también con San Agustín («visión de Ostia»): correspondencias tanto de contenido como formales con Nietzsche en la descripción del «Gran Mediodía» de Zaratustra. Y desde luego con Pascal (el concepto es «supra-existente»). En definitiva, una cierta «teología negativa» da una *salida* a la interpretación de Nietzsche, pues también en el cristianismo se ha pensado a Dios como rebasamiento del ser:

> El problema planteado con su crítica del ser no será comprendido en todo su sentido, mientras no sea entendido al menos *como un llamamiento a la conciencia intelectual de la teología* a no poner, según la advertencia de su maestro, el vino eternamente nuevo de su verdad en odres agrietados y viejos, no sea que se le echen a perder ambos, contenido y receptáculo. Ante la imagen del buscador de Dios y reformador Nietzsche significa esto muy poco. Pero, ¿no tiene este poco -como estímulo de la razón creyente a la autocrítica- más peso que todos los contenidos teológicos que una interpretación ocasionalista creyó cosechar?[717]

Una nueva oportunidad para Dios

Si recordamos el análisis de la *destrucción* emprendida por Nietzsche de la idea de Dios, según la interpretación de Biser, el ataque se despliega bajo un doble aspecto: Dios como sostén de todo el edificio idealista y Dios como el obstáculo-limitación que impide ver más allá del ser.

Pero en un momento de la obra, Biser abre, con muchas cautelas desde luego, otra posibilidad de pensabilidad de Dios. En el siguiente párrafo:

> «Dios ha muerto» no significa otra cosa que el problema de Dios, de plantearse, *posee su legítimo lugar solo fuera de lo implicado en el concepto de ser y que por tanto solo allí puede*

---

715 *Ibíd.*, p.247.

716 Cree Biser que santo Tomás va más allá de la simple identificación de Dios con el ser, al que llama *ipsum esse*: "*entendida la fórmula así puede decirse que ha emprendido ya, en el acto de su enunciación, el camino del rebasamiento del ser*" (p.301).

717 *Ibíd.*, p.307.

> *ser planteado con sentido* [...] Nos hallamos aquí ante una *pensabilidad de Dios*, que no solo para una interpretación exagerada de Nietzsche, sino para él mismo, no había sido alcanzada ni fue alcanzable antes nunca en esta originariedad[718]

Las cautelas provienen lógicamente de que entrar en esta nueva posibilidad de Dios fuera de la noción de ser, "*aborrece todo lo que la concepción metafísico-cristiana entendió siempre por Dios*"[719]. Aunque tomada con cautela tiene una profunda significación -sigue Biser- con lo que Nietzsche pretendía con el rebasamiento de la noción de ser.

Es evidente que un pensar sobre Dios fuera de las categorías tradicionales en las que ha sido pensado abre una senda rica en posibilidades. Fuera de la maraña conceptual de términos con los que nos hemos ido refiriendo a él durante siglos, hay que preguntarse qué sabemos de Dios, cuando las palabras tradicionales parecen más oscurecerlo que iluminarlo, salvo otras experiencias de acercamiento, como la mística, mucho más afín a la sensibilidad nietzscheana. Y es que el problema es el que planteaba Olegario González de Cardedal, como enseguida veremos:

> El problema de fondo no es si Dios existe sino quién es Dios y cómo es para el hombre, qué imprime o exprime en su vida[720]

12. 4. HENRI DE LUBAC (1896-1991)

> El mundo del que ellos [los pensadores ateos] abominan no tiene a menudo ningún derecho a llamarse cristiano, sino en un sentido completamente sociológico, y el Dios que ellos rechazan no es con frecuencia más que la caricatura del que adoramos
>
> En principio, y por el pecado de un mundo cristiano infiel a sus principios, hay un profundo resentimiento contra el mundo cristiano -y no solamente contra el mundo cristiano, esta es la tragedia-, sino contra el cristianismo mismo que trasciende al mundo cristiano y no debía confundírsele con él... Resentimiento contra los que no han sabido realizar la verdad de la que eran portadores, resentimiento que recae en perjuicio de la verdad misma
>
> Maritain[721]

Henri De Lubac tiene el indudable mérito de conceder al ateísmo contemporáneo el espesor y la importancia que tiene, sin fulminarlo como fenómeno meramente *anticristiano*. De hecho, reconoce en los autores que lo representan valores de origen cristiano[722]. Mérito éste que encontraremos en la mayoría de los teólogos católicos y protestantes que reflexionan a partir de los datos de la situación del hombre y de Dios en el panorama contemporáneo. En una línea de crítica -desde

---

718 *Ibíd.,* pp.296-297.
719 *Ibíd.,* p. 298.
720 González de Cardedal, *op. cit*, p.32.
721 Citado en De Lubac, H., *El drama del humanismo ateo,* Madrid, Encuentro, 2008. (La obra de Maritain que cita De Lubac es *Humanisme intégral*).
722 De Lubac, *op. cit.*, p.51.

el respeto podríamos decir- estarían junto a De Lubac, Von Balthasar, Biser, Welte y González de Cardedal, entre muchos otros.

Frente a la mera *negación* o execración de la religión cristiana, la opinión de estos autores, siguiendo a De Lubac, es que el ateísmo contemporáneo no es meramente negación, sino que se torna "*positivo, orgánico, constructivo*". En ese ateísmo el pensamiento de Nietzsche ocupa un lugar destacado, puesto que

> ofrece un caudal de recursos pedagógicos en el sentido profundo de la palabra, de una extraordinaria riqueza[723]

Una de las afirmaciones fundamentales de este pensador, y en general de la teología que reflexiona sobre la pérdida de Dios en nuestro mundo, es que la «muerte de Dios» viene a equivaler a la «muerte del hombre»; precisamente la afirmación contraria a la posibilidad que entreabrían los filósofos del XIX: que el final de la alienación religiosa (Feuerbach) o la muerte de Dios (Nietzsche) vendría a liberar y autorresponsabilizar al ser humano para acometer su verdadera tarea en el mundo. Aunque puede parecernos una afirmación extrema, hay que entender que el contexto del siglo XX, con su larga secuela de guerras y horrores, parecía hacer verdad la afirmación de estos pensadores cristianos: *muerto* Dios, el hombre aparecía carente de valor para las máquinas totalitarias que disponían de él a su antojo. Más aún para De Lubac, que escribe su *Drama* en el terrible contexto de la II Guerra Mundial. Por eso, en él la sospecha que se desliza, más bien la convicción, es que, si se aparta a Dios de la organización de la tierra, solo será posible organizarla *contra* el hombre. Dicho en una fórmula: "*el humanismo exclusivo es un humanismo inhumano*"[724]

De Lubac se pregunta cómo es posible que el cristianismo, asociado desde su origen a una idea de «liberación» de los seres humanos, sea concebido de una forma tan radicalmente contraria en los tiempos modernos, que empiezan a sentirlo como un yugo:

> tomando al principio un cariz de vuelta al paganismo antiguo, este movimiento de ruptura debía precipitarse y extenderse a lo largo de los siglos XVIII y XIX, para conducir... al ateísmo moderno[725]

Haciendo el recorrido por el ateísmo decimonónico nos hace ver que algunas ideas asociadas con Nietzsche tienen claros antecedentes en autores anteriores como Feuerbach (así la idea de que el hombre aliena lo mejor de sí mismo en Dios). Recuerda el papel de David Strauss, (contra quien Nietzsche dirigirá su primera *Consideración Intempestiva).* Marx no se ocupa demasiado de la religión porque considera el problema liquidado por Feuerbach[726], aunque le reproche "*el hacer de la alienación religiosa un acto en cierto modo metafísico, en lugar de*

[723] *Ibíd.,* Prólogo, p.10.
[724] *Ibíd.,* Prólogo, p.11.
[725] *Ibíd.,* Prólogo, pp.20-21.
[726] A favor de Marx: *"La doctrina de Marx, que no será nunca un puro naturalismo, tendrá siempre el deseo de la existencia espiritual del hombre tanto como el de su vida material".* (*Ibíd.*, p.32).

explicarlo más positivamente como un hecho sociológico". Así llega hasta Nietzsche, de quien afirma: *"nadie niega que la grandeza de este último... ha terminado por imponerse"*[727].

Nietzsche y la «Muerte de Dios»

Nietzsche no habla prácticamente de Feuerbach. Pero, a juicio De Lubac recibe una influencia notable de su pensamiento a través de Schopenhauer y Wagner. Cree que sus filosofías se aproximan en muchos aspectos. La expresión «muerte de Dios» no es tan nueva como nos parece: pertenece a la teología más tradicional, está presente incluso en los cantos de Lutero. De Lubac rastrea los antecedentes de donde Nietzsche pudo beber: Schopenhauer, Heine, Stirner. Sin embargo:

> Cualesquiera que sean los antecedentes, el sentido que Nietzsche da a esta expresión, «la muerte de Dios» es nuevo. No es, en su boca, una simple consigna. Ni mucho menos una lamentación o un sarcasmo, sino que traduce una opción, "es precisamente nuestra tendencia la que decide contra el cristianismo, no son los argumentos" (*La Gaya Ciencia*)[728]

Cree que la muerte de Dios -quizá a diferencia de otros teólogos, por ejemplo Von Balthasar que la considera una *"observación y no un programa de combate"*[729]- es algo «querido» por Nietzsche.

Nietzsche, Comte, Pablo de Tarso

Auguste Comte hace la lectura radicalmente inversa de Nietzsche sobre Jesús y Pablo. Es por ello que nos interesa recordar aquí este capítulo de la obra de De Lubac. La obra de Comte a la que se refiere (*Curso de Filosofía Positiva*) data de 1842. Es el mismo año de la publicación de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. De Lubac comenta la hostilidad de Comte hacia Jesús y los evangelios; cuando en su «calendario» de precursores figuran Mahoma, Confucio o Moisés. No parece encontrarle rasgo positivo, sino que cree que *"la aportación de Cristo hubiera sido puramente destructora si no hubiera sido inmediatamente corregida por San Pablo".* Por éste tiene Comte un *culto ferviente*. Cree que su primera buena cualidad consiste en "*su doctrina general de la lucha permanente entre la naturaleza y la gracia*". Y afirma De Lubac refiriéndose a Comte:

> Tal es la preponderancia de los servicios de este gran hombre. San Pablo, al corregir [...] las enseñanzas del Evangelio, al rechazar así el anarquismo y el «egoísmo cristiano» para sustituirlo por un espíritu completamente opuesto, fue, al menos como precursor, el «verdadero fundador del catolicismo»[730]

El papel paulino es clave al advertir las ventajas del monoteísmo, especialmente que éste traía la «separación de los dos poderes. Pablo hubo de subordinarse a uno (más) de los profetas que lo habían predicado:

---

[727] *Ibíd.*, p.22.
[728] *Ibíd.*, p.37.
[729] Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios...*, p.147.
[730] De Lubac, *op. cit.*, p.135.

> Judío de nacimiento, pero educado bajo la influencia griega y convertido en verdadero romano, despreció enseguida un tipo como aquellos [se refiere a los numerosos profetas anteriores]. Sin embargo, meditando sobre la construcción del monoteísmo, no tardó en sentir la utilidad que ofrecía este incipiente éxito. Así, preservado de toda degradación personal, San Pablo pudo libremente desarrollar su misión fundamental, cuyo impulso le hizo reconocer bastante bien la importancia de una solución de esta naturaleza para penetrarla con una íntima veneración hacia un tipo en adelante idealizado[731]

Para Comte el papel de Jesús fue "*evitar que San Pablo no se deifique"* y cree de Lubac que "*en realidad, más que de Jesús, San Pablo de quien depende es de los griegos".* Comte habla de la gran afinidad entre Aristóteles y San Pablo, a la vez que *"en todo lo esencial de su doctrina se opone al espíritu del evangelio"*[732] ¿No es esto mismo lo que había de afirmar Nietzsche años más tarde, pero desde la radical inversión de valor entre uno y otro: Jesús como representante genuino del cristianismo auténtico, Pablo como el gran desvirtuador del mismo?

Nietzsche y Dostoievski

Nietzsche conoce literariamente a Dostoievski en 1887. Su novela *El idiota* le sugerirá rasgos de Jesús y del grupo de los primeros cristianos. Ambos -opina de Lubac- hacen un examen muy paralelo de su siglo. De Lubac cree que Dostoievski *"ha superado la tentación a la cual Nietzsche habría de sucumbir".* Recordando la obra de André Gide (*Dostoievski) se pregunta: "desde Nietzsche y con él, se ha planteado una nueva pregunta... ¿Qué puede el hombre? ¿Qué puede un hombre?".* Esta pregunta -sigue De Lubac- se desprende de la idea terrible de que el hombre hubiera podido ser otra cosa; hubiera podido ser más, podría ser más todavía.

En opinión de De Lubac la figura de Jesús ha atraído por igual a Nietzsche y Dostoievski, aunque *"sus reacciones hayan sido diametralmente opuestas".*

Siguiendo también aquí a André Gide y citando sus palabras, cree que la «envidia» es un elemento capital para entender la reacción de Nietzsche ante Jesús:

> Nietzsche se siente envidioso de Cristo, envidioso hasta la locura. Al escribir su Zaratustra, Nietzsche se encuentra atormentado por el deseo de hacer la competencia al Evangelio[733]

En esa misma línea, continúa el teólogo francés explicitando todas las parodias que Nietzsche hace de la figura de Jesús, mezcladas con cierta admiración o comprensión ("*le abre un sentimiento fraternal, hacia el que le inspira aún y que, de buen o mal grado, toma como modelo*"[734]) e incluso una cierta fusión amorosa: cartas firmadas como «El Crucificado»; incluso la posibilidad de que Jesús hubiera

[731] *Ibíd., p.136*
[732] *Ibíd.*, p.137.
[733] *Ibíd.*, p.213.
[734] *Ibíd.*, p.214.

sido su «precursor», remontándose al famoso texto de *AHZ*, I Parte: *"en verdad murió demasiado pronto aquel hebreo..."*

En conclusión

Tiene razón Henri De Lubac al plantear el terreno en el que se produce el verdadero combate de Nietzsche con el cristianismo. Terreno de confrontación que ya había sido expuesto -como él dice- por el propio Schopenhauer: *"es el espíritu y la tendencia moral lo que constituye la esencia de la religión y no los mitos de los que está revestida".* Es por esto y por ninguna otra cosa, por lo que el combate de Nietzsche se produce casi exclusivamente en términos de «moral». Naturalmente todo lo que son los «mitos cristianos», o cualquiera de las narraciones que lo constituyen no las considera siquiera. No es una cuestión de «verdad» dice el autor francés, *"sino una cuestión de valor".* Si la hostilidad se dirige a la moral cristiana es porque esa moral (con todas las filosofías que la han precedido y preparado -platonismo- y sucedido o conformado: agustinismo, tomismo, etc.), son -para Nietzsche- las responsables de dos pecados fundamentales cometidos contra el «sentido de la tierra»: la devaluación de esta vida y la producción de un animal-hombre, enfermo, devaluado, empobrecido.

A pesar de todo, Henri De Lubac también aprecia la evolución de Nietzsche hacia una radicalización anticristiana (su "*negación, tan radical, [que] se irá haciendo cada vez más frenética*" y "*sus últimos escritos están llenos de gritos de odio y de invectivas"*). No obstante valorar la importancia del pensador y situarlo en un contexto de crítica en el que los cristianos no están exentos de responsabilidad, De Lubac permanece dentro de los límites de un juicio muy severo con las posturas de Nietzsche que contrasta con el que se le ha dispensado desde otros ámbitos de la teología de su siglo.

12. 5. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1934)

Nietzsche no consideró digno de sí a ningún otro rival que al cristianismo

O. G. de Cardedal

A diferencia de Bernhard Welte, el análisis de la posición de Nietzsche frente al cristianismo en el insigne teólogo avulense se sitúa en el terreno más concreto del examen de los puntos de vista fundamentales de Nietzsche sobre el cristianismo para, a partir de ahí, ver cuáles son las contribuciones valiosas de su pensamiento para la reflexión cristiana y cuáles, por el contrario, atraviesan las líneas rojas que un cristiano, sea cual sea su orientación dentro de esta fe, no puede aceptar.

Ciertamente González de Cardedal (Lastra del Cano, Ávila, 1934) no es el único teólogo español que ha meditado sobre el filósofo alemán. También lo han hecho -entre otros- José María Castillo y José I. González Faus. Tal interés no es de extrañar, si tenemos en cuenta que lo mejor de aquella generación de la

teología española completó su formación fuera de nuestras fronteras, en ambientes teológicamente mucho más respirables, en áreas de lengua francesa y alemana; tomando allí contacto con filósofos y teólogos, católicos y protestantes, que venían pensando a fondo las consecuencias de la doctrina nietzscheana para el cristianismo.

En González de Cardedal no encontramos, naturalmente, el *entusiasmo* que otra teología centroeuropea (la representada por E. Benz y otros teólogos) ha tenido hacia el filósofo alemán, pero sí es cierto que hace una valoración muy intensa, ponderada y profunda de aquellos aspectos en los que Nietzsche es incompatible de todo punto para la doctrina cristiana y de aquéllos en los que las lúcidas intuiciones del filósofo pueden servir de revulsivo para las adormecidas conciencias de muchos.

Parte el teólogo español de una constatación que -cree- recorre la obra entera del alemán: la «ausencia» de Dios es también la ausencia del «prójimo»:

> Con la desaparición de Dios de su horizonte entra en crisis la metafísica y con la desaparición del prójimo entra en crisis la ética. Sin Dios y sin prójimo, el individuo queda remitido a su sola soledad[735]

Es ésta sin duda una aseveración que recorre buena parte del pensamiento teológico de nuestro tiempo; y que González de Cardedal, como antes De Lubac por ejemplo, tiene muy presente: certificar -como hace Nietzsche- la muerte de Dios, es certificar a su vez la defunción del hombre.

En González de Cardedal esta muerte del «hombre» se traduce en «ausencia del prójimo» en la obra de Nietzsche, quien definitivamente apuesta por una radical soledad (*heroica* la llama Cardedal). Ciertamente, es casi imposible encontrar en Nietzsche referencias a ese prójimo, a cooperaciones colectivas de los seres humanos y sí, ciertamente, apelativos continuos a la soledad de la propia tarea y a la falta de una educación para la soledad[736]. Si para Nietzsche Dios era el obstáculo para que viviera el superhombre, estamos ante un *"punto de quiebra definitiva del prójimo y con él de la verdadera libertad y de la real esperanza en la historia moderna"*[737]

Nietzsche en el itinerario de la conciencia moderna

Como ocurre con Von Balthasar o con Martin Buber, también Cardedal cree que vivimos en la era «antropológica»[738]. Este proceso se inicia en Kant ("*uno de los supremos realizadores de esa concentración antropológica en doble dirección:*

[735] González de Cardedal, O., *Raíz de la esperanza,* Salamanca, Sígueme, 1996, p.11.

[736] *"Poco a poco he ido viendo claro cuál es el defecto más general de nuestra forma de enseñar y de educar. Nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña* a soportar la soledad", Nietzsche, *A*, #443.

[737] González de Cardedal, *op. cit.,*, p.19

[738] *Ibíd.,* p.64: *"La era en la que nosotros vivimos tiene al hombre como su centro: centro de interés, de valor y de finalidad*".

cognoscitiva y moral"[739] *),* continúa con Feuerbach y puede ser completado en Nietzsche.

Para el cristianismo existen tres realidades absolutamente relacionales e inseparables que, aunque tengan una autonomía particular, no pueden ser absolutizadas por separado, ni manifestar solas su esencia más íntima. Esas realidades son Dios, el Hombre, y el Mundo:

> El cristianismo ha otorgado un sentimiento de infinita confianza, de infinita compañía y de infinita esperanza a la humanidad precisamente porque ha religado estas tres realidades hasta el límite de no comprender a ninguna de ellas sin las otras dos[740]

Por lo tanto, la ligazón de estas tres realidades es óntica y ontológica, ninguna de ellas tiene pleno sentido sin las otras dos. La Modernidad en general y Nietzsche en particular han intentado romper esa estructura:

> La historia de la era moderna es la *historia de abstracciones metodológicas primero, que se convierten luego en separaciones reales y terminan en negaciones finales*[741]

Ciertamente, también el cristianismo -para González de Cardedal- estuvo tentado él mismo de romper esa triple realidad:

> Por momentos el cristianismo tuvo la tentación, que le contagió el platonismo y todos los dualismos que le precedieron, de pensar al hombre en relación solo con Dios y al margen del mundo[742]

Y Nietzsche efectivamente quiso «matar» una de esas tres realidades, para crear el mundo de nuevo ("*yo he dividido en dos mitades la historia de la humanidad*...", decía en *EH*). Nietzsche es en cierto modo un resumen de todo el pensamiento anterior y un anticipador de la tragedia del presente:

> Su originalidad trágica consiste no solo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza). Al no existir un fundamento del mundo y una patria que espere al hombre para acogerle definitivamente, el hombre tiene que asumir el mundo sobre sus espaldas, otorgándole sentido y finalidad [743]

Para comprender la labor destructiva de Nietzsche, Cardedal la estructura en cuatro «destrucciones» fundamentales:
- La idea de Dios creador.
- La idea de Dios encarnado.
- La afirmación cristiana del «prójimo».
- La idea cristiana de humildad-compasión resultado de la *kenosis* divina.

---

[739] *Ibíd.,* p.70.
[740] *Ibíd.,* p.76.
[741] *Ibíd..,* pp.77-78.
[742] *Ibíd.*
[743] *Ibíd.,* p.85.

A esas cuatro tendrá que oponer otras cuatro que llenen su vacío. Una deconstrucción que comienza por el lenguaje, puesto que

> Nietzsche supo desde el comienzo que la palabra es la primera realidad, que el lenguaje nos precede y nos funda[744]

La muerte de Dios

Esta idea clave de la filosofía de Nietzsche tiene desde luego un primer sentido «descriptivo», pero también -para Cardedal- claramente *"volitivo o consumativo"*[745]. Parece difícil no coincidir con él. Es claro que, aunque Nietzsche se explaya en su *primer* sentido (diagnóstico-certificación de lo que ha ocurrido a la altura del XIX), y no deja de advertir los peligros que entraña (un nihilismo irreversible, si no se actúa adecuadamente), ciertamente la *muerte de Dios* abre para Nietzsche una posibilidad inmensa de libertad y de comienzo, como quedaba claro en el #343 de *GS*:

> ... nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro...

Sin duda fue Nietzsche mucho más lúcido en advertir los riesgos que sus coetáneos, puesto que

> el supremo error de sus predecesores, según Nietzsche, es pensar que se puede salir de ese atolladero con un moralismo sin el fundamento religioso que ha fundamentado la moral hasta ahora[746]

Y en la misma línea:

> La humanidad europea no conoce otra forma de vivir más que la cristiana; por ello, cuando intente vivir de otra forma sufrirá un inmenso agobio, como quien se queda sin aire para la respiración... Y contará con un siglo hasta que las sombras, que él lanzó sobre Europa, hagan primero la oscuridad total, en la seguridad de que tras ella vendrá la nueva luz total[747]

El nihilismo generalizado está *ocurriendo*, aunque el propósito de Nietzsche fuera superarlo. Él puede ser considerado su «consumador», pero Cardedal enumera hasta siete co-causantes del nihilismo: la Escolástica filosófica, Lutero, Descartes y Kant, los olvidos de la teología, el deísmo, la ciencia e incluso una Iglesia "*acosada y cuestionada*". Es en este trasfondo donde la reacción de Nietzsche debe ser comprendida[748].

---

[744] *Ibíd.,* p.87.
[745] *Ibíd.*
[746] *Ibíd.,* p.92.
[747] *Ibíd.,* p.101.
[748] *Ibid.,* p.103:*"El símbolo de esta ambigüedad son para Nietzsche el protestantismo y Kant, como radicalizadores de los imperativos morales, tras privarles de sustancia y fundamento religioso. Aquí es donde se revela la inmensa lucidez de su pensamiento al rechazar lo que él llama el 'Dios moral', con el mantenimiento de la exigencia una vez que se ha olvidado la gracia. Nietzsche tiene razón contra Kant*" En la nota al pie, nº 55, p.103, González de Cardedal hace un comentario sobre una obra anterior, *Ética y Religión*, Madrid, 1977, p.325, donde reconoce su propia evolución en relación con Nietzsche.

Las aportaciones de Nietzsche útiles para el cristianismo

Nada mejor que la siguiente cita de su obra *Raíz de la Esperanza* para advertir ese difícil equilibrio que para el cristiano supone tener que aceptar tanto como rechazar de Nietzsche:

> Un cristianismo trasvalorado en mera moral, con ley y sin gracia, es lo más des-graciado que pensarse pueda [...] Hay en Nietzsche ciertos atisbos de mística verdadera (El Dios real frente al Dios moral; el Dios vida frente al Dios concepto; el Dios infinitud frente al Dios historia; el Dios que integra al hombre en su poder y ser frente a la pura relación externa...) que quedan pulverizados y desnaturalizados en la violencia de su odio frente a Dios y de su envidia a Jesucristo[749]

Un importante artículo del teólogo avulense, "Dioniso contra el Crucificado. La Fe en Cristo después de Nietzsche"[750], nos sirve como referencia para fijar aquellos aspectos del pensamiento nietzscheano que tienen una importancia fundamental para la religión cristiana. Él habla de las tres formas básicas que los diferentes pensadores cristianos han tenido de reaccionar ante sus provocativas afirmaciones:

- Aquéllos que lo han rechazado sin real reflexión.
- Quienes han sentido una fascinación entusiasta -que él no comparte- como si Nietzsche hubiera venido a «regenerar» el cristianismo.
- La postura más cabal de quien toma una "*distancia serena*" y acepta parte de sus críticas y toma severa distancia y rechazo de otras, especialmente su insensibilidad para "*esas dimensiones sagradas de la vida humana que son la compasión y la solidaridad con el prójimo".*

Como tantos otros, no deja de señalar el teólogo español la ambigüedad casi irresoluble de Nietzsche hacia Jesús, sobre quien alterna juicios muy críticos con otros donde lo considera un «espíritu libre», alguien «noble» y a quien siempre exonera de cualquier responsabilidad en la deriva del cristianismo.

Pero la gran tragedia de Nietzsche para González de Cardedal es haber pensado un universo donde el amor está ausente, donde el mismo Nietzsche es incapaz de amar y de reconocerse en su prójimo. En su raíz biográfica, en su falta de amor vital y en su actitud ante la mujer, ve Cardedal muchas razones explicativas de su filosofía. Junto a ellas, falta en Nietzsche una verdadera consideración sobre el asunto de la muerte:

> ¿Cómo es posible que haya olvidado un hecho determinante de toda la existencia: la muerte? ¿Que la haya volatilizado con ese fácil recurso al amor fati por un lado y a la idea del eterno retorno por otro?[751]

---

[749] *Ibid.,* p.104.

[750] González de Cardedal, O., "Dioniso contra el Crucificado. La Fe en Cristo después de Nietzsche", En "Teología 80", año 2002, pp.11-52.

[751] *Ibíd.,* p.24.

Nietzsche nunca comprendió realmente lo que significó el hecho de la Cruz y la interpretó completamente al revés en *La genealogía de la moral*, como instrumento de la venganza y el resentimiento *judío*:

> La cruz no es el instrumento del miedo, de la venganza o del castigo futuro sino del Amor que padece y compadece, que desde dentro asume y supera. Nietzsche, con aquella lucidez que a veces el odio engendra, vio que esa cruz implicaba una transvaloración de todos los ideales y esperanzas del mundo en medio del que estuvo plantada. Los judíos esperaban justificarse ante Dios por el cumplimiento de la ley y los griegos desvelar el último sentido por la conquista de la sabiduría. Ambos partían del convencimiento de que el Absoluto es la distancia y que el camino va de abajo hacia arriba. Ninguno pensó que el camino del Absoluto divino y de la salvación humana podía ir de arriba hacia abajo[752]

Pero este distanciamiento no le impide encontrar hallazgos filosóficos de gran valor en el pensamiento de Nietzsche sobre el cristianismo. Sus propias palabras son clarificadoras:

> Nietzsche ha prestado un servicio impagable al cristianismo. Por su rechazo agresivo nos ha hecho asombrarnos de nuevo ante la escandalosa novedad del Dios cristiano. Su odio ha sido a veces casi tan clarividente como nuestro amor: ninguno de nosotros nos hubiéramos atrevido a pensar un Dios crucificado[753] [...]
>
> Nietzsche rechazaba lo que él llama "un Dios moral". Quizá estemos aquí ante una de las canteras más ricas del pensamiento de Nietzsche. El ha querido diferenciar primero y separar después Dios y la moral. Y con toda razón ha desenmascarado una cierta tradición occidental que ha antepuesto la moral a Dios, haciendo de éste el presupuesto o el legitimador, recompensador y ratificador de una moral, que en el fondo funcionaba con plena autonomía, derivada de factores sociales, psicológicos o políticos. Dios quedaba así enclavado y esclavizado por la moral. Los hombres reaccionaron contra Dios, cuando se tenían que rebelar contra esa moral. Con razón se han repetido las dos frases de Nietzsche en las que afirma en un caso y pregunta en otro por la relación entre moral y Dios.
>
> "En el fondo es sólo el Dios moral el que está superado. ¿Tiene sentido pensar en un Dios más allá del Bien y del mal?"[754]

Nietzsche ha sido así quien ha visto más profundamente fuera del ámbito religioso los peligros y las consecuencias que para el cristianismo -y para la forma de ejercer el sacerdocio- ha tenido la confusión de religión y moral:

---

752 *Ibíd.,* pp.30-31.

753 Citado en "Dioniso contra...", p.32. Tiene razón Olegario González de Cardedal al situar la referencia de Nietzsche al «escándalo» de la cruz, como una llamada de atención hacia aquéllo que constituye el núcleo fundamental del cristianismo. Como sabemos, alrededor de ese hecho sin precedentes en la historia de las religiones -tan certeramente intuido por Nietzsche- se ha desplegado toda una teología, la llamada «Teología de la Cruz», que tiene en Jürgen Moltmann uno de sus más eximios representantes. Dice Moltmann: *"La fe cristiana, que antes «venció al mundo», tiene que aprender a vencer también sus propias concreciones mundanizadas. Solamente podrá conseguirlo abatiendo a los ídolos del Occidente cristiano y concentrándose en el «Dios crucificado» de un modo reformador y revolucionario. [...] Dicha concentración radical y crítica de la mirada en la noche de la cruz que dio origen a la fe cristiana, convierte a esta fe no solo en extraña en un mundo religioso que le resulta ajeno, sino también en el sincretístico mundo del cristianismo burgués"* Moltmann, J., *El Dios crucificado,* Salamanca, Sígueme, 2010, p.61.

754 González de Cardedal, *op. cit.*, p.31.

> Agradecimiento merece Nietzsche por sus análisis psicológicos de cierta ejercitación moral en la iglesia, de alguna forma de ser sacerdotes y de las instituciones que distribuyen los signos de la gracia, en la medida en que esos comportamientos revelan la secreta envidia del acomplejado, el rencor del incapaz de amar lo que le excede, el desprecio de lo bello y lo sublime cuando nos es inalcanzable, la incapacidad de alegrarse con el bien del prójimo, la voluntad de reducirlo todo a los propios límites, la depreciación del tiempo y del mundo por una reducción o sometimiento ilegítimos a la eternidad[755]

Hasta cierto punto ha resultado fácil para Nietzsche cargar contra una cierta y poderosa tradición de ejercicio del cristianismo que ha vilipendiado el mundo y todo lo creado y contingente pero, para Cardedal, es ésta una interpretación sesgada de la religión cristiana, puesto que

> todas las retóricas que han vilipendiado la creación para engrandecer la obra divina son anticristianas[756]

Aquí se encuentra el teólogo español en la misma tesis que defendía el teólogo Wolfhart Pannenberg: la necesidad de devolver la *sacralidad* a la vida y a la existencia humana en este mundo debe ser obligación absoluta del cristianismo, y no otra era la misión de Zaratustra[757]. Evidentemente, para Cardedal, de la «encarnación» se deriva un amor absoluto por la realidad carnal y temporal en que existimos. Para él ningún maniqueísmo o dualismo es conciliable con la fe cristiana.

Tal vez Nietzsche solo conoció la fórmula y la línea más rigorista del cristianismo, la que acentuó la culpa, la que ve al hombre bajo la luz del pecado, de la corporalidad venal y en Cristo la necesaria justificación, expiación y reconciliación con el hombre. Es la línea de Pablo, Agustín o Lutero, entre otros. Pero, ¿qué ocurre con el «otro» cristianismo, el del Evangelio de Juan, Ireneo, Orígenes, Santo Tomás, Erasmo, la mística castellana, Blondel, Rahner?

Finalmente, y a pesar de que muchos teólogos de su generación y anteriores vieron una esperanza y una positividad en Nietzsche para la recuperación de un cristianismo diferente, con otro nervio y más uncido a lo real y al hombre concreto[758], Olegario González de Cardedal no puede ser tan optimista con el alemán. A pesar de reconocerle importantes méritos, le reprocha haber sido radicalmente injusto y no comprender la esencia de esta religión. No obstante quede esta cita final como testimonio de su *agradecimiento* al pensador alemán:

> Nietzsche ha sido una provocación y un revulsivo para el cristianismo. Comprendemos lo que quiere decir y aprobamos no pocas cosas que quiere superar. Como pocos ha diagnosticado ciertas patologías de lo cristiano. Ha vivido deslumbrado ante el esplendor de la

---

[755] *Ibíd.,* pp.34-35.
[756] *Ibíd.*, p.36.
[757] Pannenberg, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios,* Salamanca, Sígueme, 2001.
[758] Así nos recuerda Cardedal esta cita de Biser: "*Detrás de esta lucha a muerte contra el cristianismo yacería a manera de escritura en palimpsesto su admiración por Cristo, una voluntad de hacerle revivir en sus mejores intenciones y una voluntad de retrotraerse más allá del cristianismo histórico hasta otro, en un sentido originario de Jesús y en otro sentido nuevo*". Biser, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1974. p.46.

realidad y nos ha invitado a estar en cada instante y lugar, como en el cenit de la luz, gozosamente implantados como quienes son el centro de la realidad y de la historia[759]

[759] González de Cardedal, "Dioniso contra...", p.41.

CAPÍTULO 13
LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE. EL ÁMBITO PROTESTANTE



13. 1. KARL BARTH (1886-1968).

Karl Barth afronta su particular visión de Nietzsche en un amplio *excursus* de su obra *Dogmática eclesial*[760]. Para él, el filósofo de Röcken dio prueba de una "*lucidez y una lógica extraordinarias*" para decir «no» a la concepción cristiana de la humanidad. Barth entiende que es necesario decirle también «no» al filósofo con la misma rotundidad.

Parte el teólogo de la obra *Ecce Homo* (1888), donde entiende que Nietzsche expresa "*la significación que su autor ha querido dar finalmente al conjunto de su obra*". No hay excusas en la proximidad de la «locura» que pronto le asaltaría -dice Barth-. Nietzsche muestra aquí "*las intenciones que le eran propias desde el principio*". Y es que, en *EH,* Nietzsche pretende que se le comprenda bien, como insiste al principio y al final, cuando pronuncia su famoso: *"¿Se me ha comprendido? -Dyonisos contra el Crucificado?".*

Muy al contrario que Goethe, a quien admiraba, Nietzsche no se pronuncia con mesura, más bien lo hace con una "*vehemencia mórbida*". En realidad, el filósofo no ha hablado nunca de otra cosa que de sí mismo. Así debemos entender incluso su «descubrimiento» de Dioniso: "*éste no era otra cosa que él mismo".* Y, por supuesto Zaratustra es Nietzsche, solo que esta vez lo es "*más que nunca*". El orgullo solipsista parece ser la verdadera enfermedad de Nietzsche. Consideraba que con su *Zaratustra* había hecho a la humanidad el más grande regalo que ésta había recibido.

[760] Utilizamos para citar a Barth la edición francesa: *Dogmatique,* Genève, Labor et Fides, 1960.

Todo en su biografía, en sus escritos tempranos y aun infantiles lo lleva a autodefinirse como ajeno, extraño a los demás: *"absurdamente joven, a los siete años, sabía ya que ninguna palabra humana me esperaría" (EH).* Igual ocurre en su *Zaratustra*, donde se siente -como las águilas- muy por encima de las cosas humanas, donde expresa a menudo su disgusto por el hombre; aun cuando -sigue Barth- también ocasionalmente se le vea afligirse de ser tan inaccesible, como ocurre en sus poemas ("*Desgraciado aquel que carece de patria*"). Nietzsche se recrea en su dolor, en su soledad.

¿Qué hay, entonces, que tener en cuenta de Nietzsche, la queja o el júbilo? Posiblemente ambas cosas a la vez, cree Barth. Sus grandilocuentes expresiones en *EH* ("*Soy dinamita*" o "*He partido en dos la historia de la humanidad*", o "*solo a partir de mí existen nuevas esperanzas"*, etc.) así parecen indicarlo. Nietzsche se sitúa a sí mismo más allá del bien y de mal; se define como un «inmoralista», lo que no quiere decir un «inmoral»:

> Su inmoralismo consiste en dejar tras de sí la cuestión de la moral, en existir sin «tablas», como un Dios, en «inventar» su imperativo categórico[761]

Barth reconoce su propia vacilación antes de emitir sobre Nietzsche un juicio demasiado severo, pues entiende que representa, con menos mesura y menos pudor, y también con más «honestidad», una trayectoria filosófica moderna:

> Goethe, Hegel, y si se remonta más arriba, Kant y Leibniz mismos serían afectados por este juicio -y con ellos, no solamente un espíritu específicamente germánico, sino más bien el espíritu de toda la «humanidad» europea como se ha ido conformando y desarrollando desde el siglo XVI[762]

En cierto modo Nietzsche es *defendido* por Barth de las lecturas típicas que se hacían en aquella época del filósofo: ser «padre» espiritual del nacionalsocialismo sobre todo. Aunque no absolutamente inocente, Barth recuerda el antinacionalismo germánico de Nietzsche, su apego y admiración por la cultura francesa y su destacado europeísmo[763]. Recuerda también su amor por el Renacimiento italiano (y la figura de César Borgia). No ha sido, en definitiva, más responsable que otros muchos de los horrores alemanes recientes.

Barth centra su análisis sobre la famosa expresión «Dioniso contra el Crucificado» y trata de entenderla en la trayectoria filosófica de Nietzsche. Ciertamente, éste había atacado al cristianismo a lo largo de su obra, pero no de forma distinta a como lo había hecho con casi todo y casi todos. Pero hay que seguir el proceso de sus obras si se quiere comprender este ataque final y definitivo. Así:

> El insólito resultado de *Ecce Homo* es en realidad perfectamente normal. Pues la obra titulada *El Anticristo* no había sido un simple libro entre otros. Nietzsche no ha atacado en todos los frentes en todos sus escritos; sin embargo no encuentro una sola obra donde no se haya ocupado del cristianismo durante parágrafos enteros, o al menos en notables pasajes

---

761 Barth, K., *Dogmatique* III/2, p.255, citando *AC* #11.
762 *Ibid.*
763 *Ibíd.,* pp.255-256.

aislados y donde no se haya enredado en una polémica más o menos remarcable contra él. Con el tiempo esta polémica ha ido ganando en amplitud y violencia[764]

Coincide de este modo Karl Barth con una sensación bastante común respecto a Nietzsche, y que hemos tratado de esclarecer en este trabajo: los elementos negativos, críticos con el cristianismo que, en obras anteriores (especialmente en *HDH, A y GS*) parecían en cierto modo compensarse con otros aforismos donde aquél y la iglesia romana (que no el protestantismo) salían bien librados, han desaparecido en el tramo final de la obra nietzscheana, donde solo -y con matices- la figura de Jesús queda exenta de la crítica radical.

Además de esta denuncia del cristianismo estaba, naturalmente, la fundamental crítica que de la moral venía haciendo en el conjunto de su obra, hasta el punto -dice Barth- que la moral no era un adversario entre otros, sino "*el único adversario que él contemplaba*". Moral y cristianismo acabarán confundiéndose en su obra en "*un único e idéntico detestable fenómeno".* Es precisamente la posición «única» de Nietzsche respecto a la moral, en el sentido de haber sido él, el gran desvelador de esa «Circe» de los pensadores, de esa moral que calumnia la vida -dice Barth, citando ampliamente las últimas páginas de *EH*- las que culminan en la expresión final de «Dioniso contra el Crucificado».

A menudo se dice, afirma Barth, que existe una "*cierta discordancia*" entre las posiciones últimas de Nietzsche, ejemplarmente *EH*, y los argumentos de libros anteriores. Él no lo cree y trae a colación numerosas citas de *HDH, AC* o *VP* donde el cristianismo es atacado con dureza[765]. En cualquier caso, nos llama la atención el teólogo, «Dios» no juega papel alguno en los argumentos anticristianos de Nietzsche. Como había dicho en *EH* el ateísmo era en él un "*instinto natural*"; por eso, la afirmación «Dios ha muerto» no se pronuncia con pasión ni con ánimo polémico. Esto no hubiera suscitado problema alguno si en los *Ditirambos de Dioniso* no hubiera hecho referencia a cierto "*Dios desconocido*", a cierta ansia de divinidad, como remarcan quienes quieren buscar un no abandonado cristianismo en Nietzsche. No tiene mayor interés -para Barth- explorar esta vía. Para Nietzsche el problema no es «Dios» sino la moral cristiana.

¿Dónde está, entonces, esa "*cosa absolutamente intolerable y netamente funesta*" que Nietzsche ha descubierto en la moral cristiana, contra la que tanto combate; aquello que se convierte en su "*gran enemigo*" sobre la tierra, al que combatirá con todas sus fuerzas? La respuesta -dice Barth- nos la da Nietzsche en numerosas partes y con numerosos matices: no estriba en que el cristianismo sea una «doctrina» sino en el hecho de que constituye una «práctica», una práctica, además, que es posible en cada instante[766].

---

764 *Ibíd.,* pp.256-257.
765 *Ibíd.,* p.258. Ciertamente, Barth no menciona aquí los muchísimos que se podrían exponer en sentido contrario, de los que ya hemos dado cuenta en capítulos anteriores.
766 *Ibíd.*, p.259.

Nietzsche ha tomado este asunto en el terreno más personal, lo ha convertido en máximo enemigo, porque la cuestión *mayor* de la existencia es, en definitiva, una "*práctica determinada*" y Nietzsche es "*deliberadamente un moralista*". Porque el cristianismo ha apoyado infelizmente desde siempre un tipo de «hombre» débil, enfermo, gregario, frente al hombre sano, solitario, fuerte. Y es que el cristianismo ha hablado justamente de un «Dios crucificado», identificándolo así con aquel tipo humano, buscando no solo la piedad hacia el otro sino la propia identificación personal del hombre como ser digno de «piedad» y no de «admiración». Nietzsche lo había dejado claro en este fragmento:

> El prójimo es transfigurado, transformado en Dios... Jesús es el prójimo en la medida en que ha sido transformado en divinidad, en causa eficiente del sentimiento de poder[767]

Esta moral, concebida por Nietzsche como gran desgracia de la humanidad, la a veces llamada *moral de los esclavos*, es la verdadera batalla que Nietzsche libra contra el cristianismo. Y la imagen más potente de esta moral es el escándalo de un Dios en la cruz, el más terrible de todos los símbolos. Tal es el punto nodular, donde confluyen todas las ramificaciones del ataque nietzscheano al cristianismo. ¿Cómo ha llegado Nietzsche a este punto?

Barth echa marcha atrás en la historia del pensamiento alemán. Goethe no era menos «pagano» que Nietzsche, sino seguramente más; pero la diferencia es que se mantuvo en la serenidad, nunca quiso llevar su oposición al cristianismo con tanta pasión como Nietzsche. Y otro tanto podría decirse de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Ellos:

> pese a la vergüenza que les causaba el cristianismo del Nuevo Testamento, no criticaron a éste sino con reserva, prudencia y suavidad[768]

Otra cosa fueron sus «discípulos»: Feuerbach o Strauss, más próximos a Nietzsche, *padecieron* toda su vida la cuestión del cristianismo, y se dieron como objetivo vital -cree Barth- combatirlo. Contra el propio Strauss lanzó Nietzsche su desprecio y sus dardos envenenados. No consideró de qué modo estaba ligado a ellos. A Nietzsche no parecían importarle las críticas de aquéllos que atacaban al cristianismo en nombre de la razón moderna.

¿Cuál es la razón última por la que Nietzsche supone un "*acontecimiento nuevo*"? Su descubrimiento de un hombre de las «alturas», el que desprecia a sus semejantes, el que desprecia a la mujer y no quiere tener otra compañía que las águilas, el hombre que "*no ve alrededor de sí otra cosa que el desierto o el paisaje invernal*", el hombre "*más allá del bien y del mal*"[769].

La moral, he aquí cuál es el "*hecho novedoso*" que plantea Nietzsche respecto a sus predecesores: su ataque va dirigido hacia un frente, la moral cristiana, que sus

[767] *Ibíd.*
[768] *Ibíd.,* p.260.
[769] *Ibíd.*

predecesores -dice Barth- no habían tomado en cuenta, o solo habían intuido vagamente. Desde luego Nietzsche:

> Ha sido consecuente en seguir hasta el final del camino de una humanidad sin prójimo. De ahí su facultad de ver, el primero y solo él, el elemento verdaderamente peligroso del cristianismo[770]

Este era el combate y no otro, la moral «aristocrática» contra la moral «cristiana»; aquí es donde confrontan, precisamente:

> El hombre verdadero, el superhombre, este fruto bien maduro, este fruto supremo y necesario de toda la evolución de la «humanidad» verdadera, frente a un tipo humano que trata de ponerlo en cuestión, de obstaculizarlo, de destruirlo incluso. Él lo confronta efectivamente con el hombre miserable y sufriente[771].

El cristianismo coloca, sin embargo, frente a los ojos del superhombre, al Crucificado y con él -sigue Barth- todo un «ejército» de hombres «viles y despreciados del mundo». Mas, el cristianismo no se limita con situar al Crucificado y su multitud bajo los ojos del superhombre. En unas líneas de belleza y determinación inigualables pretende Barth que también el superhombre se acoja entre los que *son* del Crucificado:

> Dioniso-Zaratustra, según el cristianismo, no es exactamente un Dios, sino un hombre, es decir, alguien cuyo lugar está bajo la cruz del crucificado y en su partida. Y todavía más: Dioniso-Zaratustra no sabría redimirse a sí mismo; es únicamente el Crucificado su Redentor[772]

El lugar de Zaratustra, de Nietzsche, no está a seis mil pies de altura, sino entre los hermanos, solo será un «elegido» de Dios si no se aparta de aquella multitud.

Cabría preguntarse por qué Strauss y Feuerbach combatían con tanta saña al cristianismo precisamente en un siglo en el que éste había *rebajado* su protagonismo imponente de otros siglos. Y todavía más, sigue Barth, habría que preguntarse por la *donquijotesca* actitud de Nietzsche, en pleno siglo XIX, en el siglo de Bismarck, al convertir la moral de I Corintios 1 en la "*única y solitaria fuente de peligros*" que pesaban sobre la humanidad entera. Frente a algunos aforismos donde consideraba al cristianismo una suerte de *"nadería"*, decididamente lo ha considerado, especialmente I Cor. 1, un "*peligro universal*". Nietzsche no pudo olvidar el hecho determinante de que el cristianismo formaba parte esencial del *"inventario"* de la civilización occidental, a pesar de todos los ataques y refutaciones. Él tomó en serio al hombre que emergía del Nuevo Testamento, no como una nadería, sino como un verdadero peligro de muerte[773]. Nietzsche, como otros que se han enfrentado al evangelio, sólo han podido hacerlo convirtiendo a éste en caricatura, y se han batido contra caricaturas. La «caricatura» de Nietzsche consistió en convertir al cristianismo en *"una especie de revuelta de esclavos y*

---

[770] *Ibíd.*, p.261.
[771] *Ibíd.*
[772] *Ibid.*
[773] *Ibíd.,* p.262.

proletarios". Pablo y otros habrían dado fundamento «metafísico» a esta revuelta, de modo que finalmente *"Occidente habría sido la víctima de la pesadilla cristiana"*[774].Y lo que Nietzsche ha hecho, caricaturizar el cristianismo para atacarlo, lo ha hecho su propia época; en ello lleva Nietzsche la clara impronta de su siglo. Por ello vio el evangelio como "*una doctrina típicamente socialista*", como otros tantos, desde luego. Y puede ser -cree Barth- que Nietzsche estuviera también determinado por su «clase social» burguesa.

Pero Nietzsche dirigió bien su ataque y prestó un servicio al cristianismo:

> Descubriendo al Crucificado y su partido, Nietzsche ha descubierto el Evangelio mismo bajo una forma que sus defensores -por no hablar de sus adversarios- no habrían sabido ver, no al menos durante el siglo XIX. Y por haber expuesto el combate bajo esta forma nos ha rendido un gran servicio mostrándonos que nos era preciso defender tan inflexiblemente como él lo había atacado[775]

13. 2. WOLFGANG PANNENBERG (1928)[776]

> La recepción de Nietzsche está todavía en sus comienzos. Es preciso tanto hacer recular la negación del mundo y del yo que Nietzsche caracterizó como neurótica, como presentar la negación de sí mismo como nada más que un momento de las más abarcadoras afirmación del mundo y del yo que tienen su fundamento en la fe cristiana en la creación. La unión del amor redentor de Dios y el amor del creador (Mt 5, 45) ha de ser el factor determinante en la piedad cristiana, entendiendo al mismo tiempo el amor del creador como un amor creador siempre orientado al cambio. Por otro lado, el obrar redentor de Dios y su consumación futura, escatológica, deben verse como la expresión de la persistencia de Dios en su creación a través precisamente de la transfiguración de esta última. Y esto quiere decir, en el mismo sentido de la conminación de Zaratustra a permanecer fieles a la tierra y no volverse a otro mundo que entrega el presente en brazos de la nada[777]

La gran dificultad para comprender la insistencia y testarudez de Nietzsche, la reverencia sagrada hacia las palabras «Vida» y «Tierra», es una de las causas fundamentales que nos alejan de una interpretación más profunda de su enfrentamiento con el cristianismo. Quienes -dentro y fuera de éste- lo han comprendido -y es el caso de Pannenberg-, están en condiciones de valorar en su justa medida la importante contribución que la filosofía de Nietzsche tiene para una renovación profunda de la manera cristiana de situarse en el mundo a principios del siglo XXI. Ya no basta, como en el pasado, con una simple condena, o con despachar al filósofo alemán como «enemigo», sin más, del Crucificado -un poco a

---

[774] *Ibíd.*

[775] *Ibíd.*, p.263.

[776] Sttetin, 1928. Teólogo protestante alemán. Ha sido profesor en las universidades de Heidelberg (1955), Maguncia (1961) y Munich (desde 1967). Se ha distinguido por su interés en reforzar el diálogo entre la teología y las ciencias humanas. Entre sus muchas obras, cabe destacar *Revelación como historia* (1963), *Fundamentos de cristología* (1964) y *Antropología en perspectiva teológica* (1983).

[777] Pannenberg, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios,* Salamanca, Sígueme, 2001. p.366.

la manera de Barth- y dar la espalda a las intenciones e intelecciones profundas que recorren su doctrina. Por eso, seguramente, tiene razón Pannenberg en la cita precedente, cuando afirma que la recepción de Nietzsche *"está todavía en sus comienzos"*.

Tal vez no hayan sido los últimos decenios buenos tiempos para esa apertura hacia Nietzsche desde las estructuras institucionales cristianas, aunque tal receptividad se venga produciendo desde hace décadas para el pensamiento teológico, como estamos advirtiendo en estos capítulos. Como tantas veces insistía el filósofo, los acontecimientos son precedidos de «signos»; suceden y, todavía después, persisten por un tiempo sus «sombras». Así sucedió con la muerte de Dios: todos los valores tangibles e intangibles estaban destinados, como en un dominó, a sucumbir uno tras otro, sin saber, ni de lejos, *qué* se alumbraría para sustituirlos.

Hoy apenas empezamos a comprender a Nietzsche; hasta hace poco ni siquiera teníamos sus papeles completos y sin manipular. Solo recientemente hemos podido asomarnos a sus escritos póstumos en castellano[778]. Nietzsche se aparta muy pronto del cristianismo, pese a vivir, como hijo y nieto de pastores protestantes, en el seno de una familia muy pietista. En Pforta, *La esencia del cristianismo* de Feuerbach y poco más tarde la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss, lo alejarían definitivamente de la fe de su infancia.

Pannenberg cree que no se ha reflexionado lo suficiente sobre cómo en Nietzsche el concepto de «nihilismo» presenta dos etapas; la primera -en cierto modo común a su época- en la que el nihilismo es resultado de la muerte de Dios. Las consecuencias obvias son una "*larga serie de demoliciones, de destrucciones, de ruinas y derrumbamientos que tenemos en perspectiva*" (*GS*, # 343). Primero Dios, la moral, después el Estado[779], más tarde... Pero el otro sentido, definitivamente más importante, y que para Pannenberg queda establecido a partir de *GM* (1887), *"quizá su más importante obra filosófica"*, viene a decir que el nihilismo está inscrito en la misma raíz del cristianismo, en la «cruz» o, al menos, en la interpretación de esa muerte en la cruz.

Pannenberg se pregunta si la filosofía de Nietzsche en realidad no sería nihilista, en cuanto se esfuerza con no conformarse con las consecuencias de la muerte de Dios, *y así* «vencer» *su sombra:*

> Un fragmento fundamental del verano de 1887 habla de que la moral cristiana ha protegido al hombre del nihilismo en tres sentidos. En primer lugar, atribuyendo «al hombre un valor absoluto». En segundo lugar, reconociendo perfección al mundo. Por último, asignando al

[778] A propósito de la importancia de todo ese material *póstumo,* Andrés Sánchez Pascual afirma: *"Los fragmentos póstumos están por debajo de su versión hacia el exterior porque constituyen su base, su punto de apoyo y, en muchas ocasiones, su aclaración y su sentido. Hállanse mucho más cerca de la carne intelectual de Nietzsche. No han quedado distanciados aún de su autor. No tienen autor,* son *su autor. En este segundo sentido los fragmentos póstumos nos acercarían mucho más al Nietzsche verdadero.* (A. S. Pascual, Introducción a *El Anticristo*, p.23).

[779] *HDH* I, #472.

hombre el conocimiento de valores absolutos. De este modo la moral cristiana ha impedido «que el hombre se despreciara a sí mismo, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocimiento», y ésta es la forma en que fue «el gran antídoto contra el nihilismo práctico y teórico». Pero el compromiso con la sinceridad anejo a esta moral ha terminado finalmente por destruir su mismo fundamento, es decir, la fe en Dios[780]

Algo parecido se apunta en *GM*, III, #27, cuando Nietzsche insiste en la idea de que una educación bimilenaria para la verdad se prohíbe a sí misma la «mentira» de creer en Dios. Panneberg se va a centrar en su estudio de Nietzsche fundamentalmente en *GM* y en AHZ*.*

La genealogía de la moral

Respecto a *GM*, Pannenberg lleva a cabo una síntesis muy apretada de sus tres tratados: el primero, donde refiere el desplazamiento que sustituye la oposición *bueno (gut)/malvado (böse)*, oposición típica nacida del resentimiento de los inferiores hacia los más fuertes, por la distinción «aristocrática» entre *bueno (gut)/malo (schlecht)*; depurado en la fórmula «Roma contra Judea»*.*

El segundo tratado ofrece el nacimiento de la conciencia de culpa, deducida de la adquisición por el hombre del principio de «responsabilidad» (*"criar un animal al que le sea lícito hacer promesas").* Concepto de culpa que tiene su origen en el ámbito comercial y del intercambio: deuda=culpa (como en el antiguo «Padrenuestro»*: perdónanos nuestras deudas...*).

De la culpa a la «mala conciencia», la "*profunda dolencia a la que tenía que sucumbir el hombre cuando se vio encerrado dentro de la sociedad y de la paz*" (II, #16); de ahí los instintos que -no pudiendo ya desahogarse hacia fuera- se vuelven contra el hombre mismo (por otro lado una de las pre-condiciones, para Nietzsche, del pensamiento científico y del refinamiento espiritual).

Y el tercer tratado, sobre los ideales ascéticos, valores dirigidos y manipulados por los sacerdotes, en los que Nietzsche "*reconoció un gran número de rasgos positivos"*: hacer la vida soportable (puesto que daba una sentido al sufrimiento) y

---

[780] Pannenberg, *op. cit.,* p.358. Ya habíamos hecho referencia a este fragmento póstumo en los capítulos 4 y 11. De su importancia -decíamos- da cuenta también M. Montinari, quien califica a este texto -que lleva la data «Lenzer Heide, 10 de junio de 1887», NF, 5 [71]- de «decisivo» para comprender a Nietzsche. Solo se había conocido a través de "mutilaciones. Entendemos, en la misma línea también de Paul Valadier, que es un fragmento clave para la interpretación nietzscheana del cristianismo. Dice Montinari: "*Nietzsche escribe que la hipótesis de la moral cristiana confería al hombre un valor absoluto en el flujo del devenir; dicha moral (aunque al hacerlo daba un sentido al mal en el mundo) afirmaba la bondad de Dios y la perfección del mundo y, en definitiva, presuponía en el hombre un conocimiento adecuado y unos valores absolutos. Por esa razón la moral impedía al hombre despreciarse a sí mismo, ponerse en contra de la vida; era el mejor medio contra el nihilismo práctico y teórico. Pero entre las fuerzas favorecidas por la moral estaba también la* veracidad*, y esta fuerza ha acabado volviéndose contra la propia moral al desenmascarar su teleología, su modo interesado de ver las cosas: ante la veracidad, la moral aparece como falsa, y entonces, el deseo de liberarse de la mentira de la moral actúa como un estímulo hacia el nihilismo*" (*op. cit*. p.136).

la «bimilenaria educación para la verdad», *"responsable última del descubrimiento de la inexistencia del Dios cristiano"*.

Por último, las investigaciones de la *GM* llevan a Nietzsche -en la interpretación de Pannenberg- a esa modificación de la concepción del nihilismo: de ser consecuencia de la muerte de Dios, a ser parte integrante de la esencia cristiana. Solo -dice el teólogo- hay una dificultad, que Nietzsche salva a duras penas: *"la reconciliación que tuvo lugar por medio de la muerte de Cristo en la cruz"*. Y aún añade otra: la fe cristiana en la creación.

Zaratustra

El argumento nietzscheano a favor de la participación del amor filosófico a la verdad en el proceso de desmoronamiento y derrumbamiento posteriores a la muerte de Dios solo podía justificarse de una manera: por la tesis de que de este modo es posible volver a afirmar la vida de un modo nuevo. Y esto es lo que hace Zaratustra, dar tres mensajes positivos para ilustrar esa nueva afirmación de la vida: el superhombre, la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno. Sobre la voluntad de poder:

> Aunque una de las manifestaciones de la voluntad de poder es la voluntad de ser señor sobre otros, su significado no se agota en esa voluntad específica. Por ello, lo más probable es que Montinari esté en lo cierto cuando afirma que la «voluntad de poder» no es un principio metafísico, sino «simplemente otra palabra con que designar la vida, otra manera de definir la vida. [...] El acento principal del pensamiento de la voluntad de poder recae, pues, en la autosuperación»[781]

A propósito del eterno retorno, Pannenberg hace una referencia a Karl Löwith, autor que cita a menudo y cuya obra es ensalzada asiduamente:

> K. Löwith ha llamado la atención sobre la impronta cristiana del vínculo establecido por Zaratustra entre el pensamiento del eterno retorno y el programa futuro de la transmutación de todos los valores: «Ningún filósofo griego subordinó su pensamiento de una manera tan exclusiva al futuro y ninguno se tomó en serio a sí mismo como un destino histórico». La voluntad superlativa «última», «suprema», «tiene su origen en la tradición cristiana, en la fe en que la voluntad omnipotente de Dios ha creado al hombre y mundo, en que Dios y la imagen viva de Dios que es el ser humano son esencialmente voluntad». Pero aunque en este caso Nietzsche permanezca involuntariamente aferrado a uno de los motivos fundamentales del cristianismo, es innegable que su Zaratustra fue concebido del todo conscientemente como la contrafigura de Cristo y que muchos de sus fragmentos son reproducciones «en negativo» de pasajes del Evangelio. Zaratustra habla como un «predicador cristiano» de la «redención», la cual fue no sólo el leimotiv de Wagner, sino también de Nietzsche. «Tanto en su factura literaria como en su contenido, el libro es un evangelio anticristiano y un sermón de la montaña invertido»[782].

---

[781] Bataille duda de que la voluntad de poder sea ningún «término», ninguna «finalidad» (*Nietzsche, voluntad de suerte*, Introducción, #9, p.24). Nos parece especialmente adecuada la idea de los editores del IV volumen de los *Fragmentos Póstumos* en castellano (Taurus, 2009), cuando afirman que el concepto sirve para señalar el *carácter de un mundo radicalmente no sustancial*.

[782] Löwith, K., *Nietzsches Philosophie*. [Que sepamos, no hay traducción castellana].

Repasando la «piedad» familiar en la que se había criado Nietzsche, y su temprano propósito de cavilar sobre cuestiones morales, afirma Pannenberg que:

> La idea de que la muerte de Dios destruye la base sobre la que se sostiene el sentimiento de pecado aparece al comienzo mismo del enfrentamiento explícito de Nietzsche con la moral y el cristianismo[783]

Terminemos este repaso de la lectura que Pannenberg hace de Nietzsche con estos párrafos fundamentales:

> El cristianismo debería agradecer a Nietzsche el espejo, por distorsionado que fuera, en que éste le obligó a mirarse. La teología no debe cerrar sus oídos a las enseñanzas que el hijo renegado de un pastor protestante puede proporcionarle sobre algunos de los desarrollo equivocados de la piedad cristiana.
>
> Esa posibilidad pasa por una recepción inteligente de Nietzsche, recepción que -como ya dijimos- *está todavía en sus comienzos*. Para ello sin duda el cristianismo debe dar marcha atrás a su tradicional rechazo del mundo y del yo, *que Nietzsche caracterizó como neurótica,* y pasar a la gran afirmación del hombre y del mundo que posee la creación, una creación afirmativa del aquí y el ahora; y de ahí entender redención y su futura consumación escatológica.
>
> Como la expresión de la persistencia de Dios en su creación a través precisamente de la transfiguración de esta última. Y esto quiere decir, en el mismo sentido de la conminación de Zaratustra a permanecer fieles a la tierra y no volverse a otro mundo que entrega el presente en brazos de la nada[784]

13. 3. PAUL TILLICH (1886-1965)[785]

Considera Paul Tillich la obra de Nietzsche de suma importancia para el siglo XX *"y la situación teológica"*[786]. Las nociones de «voluntad» y de «poder» deben ser rescatadas en Nietzsche de su errónea y vulgar interpretación. Especialmente doloroso -cree Tillich- es el uso por los nazis del término «voluntad de poder»:

> Este poder no tiene nada que ver con el nazismo y su poder irracional [...] El abuso que hizo el movimiento nazi vulgar de esta noción no tiene nada en común con la visión nietzscheana de la voluntad de poder. Una de las grandes tragedias de nuestro tiempo es que este gran símbolo creado por Nietzsche se haya convertido en algo demoníaco en boca de gente vulgar[787]

---

[783] Pannenberg, *op. cit.,* p.365. Para ello se basa en *HDH I*, #133 y en el #14; sin embargo, en ese mismo libro I, el aforismo #144 deja claro que no es necesaria la muerte de Dios para difuminar los contornos y la importancia del pecado, sino que Jesús mismo, al establecer una nueva relación Dios/hombre y entre los propios hombres, destruye el pecado.

[784] *Ibíd.*, pp.365-366.

[785] Filósofo y teólogo germano-estadounidense. Tillich nació en Starzeddel, Brandenburgo, Alemania, el 20 de agosto de 1886; era hijo de un pastor luterano. Murió el 22 de octubre de 1965 en Chicago.

[786] Hablamos de su obra *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente,* II, «De la Ilustración a nuestros días», Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1977, p.516.

[787] *Ibíd.,* p.516.

Resentimiento, Ideología

Tillich relaciona íntimamente los conceptos «resentimiento» (Nietzsche), «ideología» (Marx) y «racionalización» (Freud). Los tres han ejercido una gran influencia pues actúan como develadores de la situación humana. Por la racionalización, como enseña el psicoanálisis, las personas dan razones y ostentan «valores» que en realidad encubren a menudo lo que puramente son impulsos o, en términos nietzscheanos, «voluntad de poder». Resentimiento e ideología funcionan de manera opuesta: mientras la ideología en Marx es la forma que reviste el control desde arriba por las clases dominantes, que prometen a las dominadas una redención o solución trascendente para sus desdichas, el resentimiento nietzscheano es el sentimiento que va de abajo a arriba (y que según él *triunfa* históricamente con el cristianismo, la democracia o el socialismo), y por el cual las masas dominadas se vengan de las minorías dominantes, imponiendo su propio modelo axiológico.

«Amor»

Es muy interesante que Tillich se detenga en este punto, al que no se presta atención por otros teólogos. Damos por supuesto que la noción evangélica de «amor» está clara y es diáfana y que los ataques de Nietzsche a la idea de «amor al prójimo» es uno de los motivos por los que toda conciliación con el filósofo parece imposible[788]. Sin embargo, Tillich se esfuerza por aclarar que la noción evangélica de amor ("*agape* es el término que se emplea en el Nuevo Testamento para significar la aceptación del otro como persona, e incluye el principio de justicia") ha sido desnaturalizada históricamente, tanto por su «sentimentalización» en el Romanticismo, como por su reducción a la *caritas*, a la lástima o compasión. De ahí que Tillich afirme:

> [Nietzsche] es el mayor crítico, no de la idea cristiana del amor, a pesar de que él cree que se refiere a ella, sino de la idea sentimentalizada del amor, donde se reduce el amor a la compasión [789]

Muerte de Dios y superhombre

La muerte de Dios abarca, sobre todo, lo que junto a la noción tradicional de «Dios» va a desparecer con su muerte, y eso más importante es para Tillich *"el sistema de valores éticos sobre el cual se apoya la sociedad".* Ha muerto con la idea de Dios la idea de algo «último», además de «fundante». Y si ha muerto algo último otra cosa debe reemplazarle, otros valores deben sustituir a los antiguos.

Y aquí nos encontramos con una seria contradicción: quien ha de reemplazarlo es el Hombre, el «hombre superior», el «superhombre», pero, ¿cómo se concilia eso con la «pésima» concepción del hombre que tenía Nietzsche: el «animal

---

[788] Zaratustra decía: "*Al enemigo no le devolváis bien por mal, pues eso le avergonzaría*"; *AHZ*, I Parte, «De la picadura de la víbora».

[789] Tillich, *op. cit.*, p.519

enfermo», el «animal de rebaño», aquél de quien lo más temible era que «no había nada que temer»? ¿Cómo va a surgir el forjador de valores nuevos y el hombre de la gran disciplina del europeo actual?

La idea de hombre o humanidad superior la deriva Tillich de Darwin, a quien sitúa en el «trasfondo» de la noción nietzscheana. Esta especie de hombre superior, en lo material y en lo espiritual, no tiene que ver con «razas», dice, sino con la idea medieval del carácter «aristocrático». Ese hombre al que aspira Nietzsche es la antítesis del tipo de hombre que se le presenta a la vista en su propia época, el hombre de la civilización industrial y de la masificación uniformadora; hombre «organizacional» dice Tillich, en referencia a categorías sociológicas; hombre «unidimensional» en palabras de Marcuse[790].

Insiste además Tillich en la absoluta manipulación que el nazismo y el fascismo hicieron de la noción nietzscheana de «superhombre». Desestimaron -tales intérpretes del filósofo- el aspecto «espiritual» que también exigía Nietzsche de esa forma superior de humanidad.

El Eterno Retorno

El eterno retorno es la decisión de Nietzsche de eternizar el instante. *"Lo fundamental en él es la afirmación de la vida"*. Su grandeza estriba en su oposición al mero naturalismo materialista de su tiempo. Y explícitamente afirma Tillich:

> Ha influido sobre muchos teólogos, al menos en cuanto intentan responder a esta forma de escatología con alguna otra y señalar la diferencia entre ellas[791]

La última parte de las referencias de Tillich a Nietzsche se centra en la crítica de sus contenidos fundamentales:

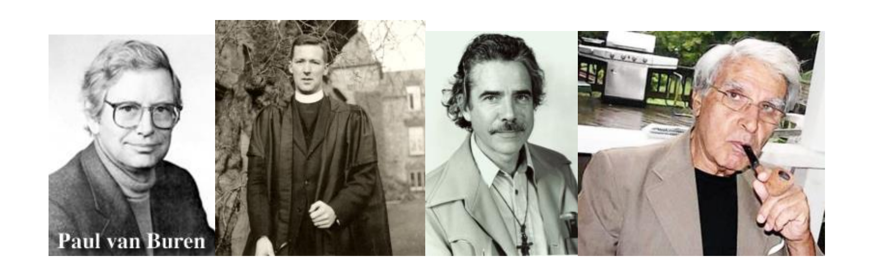
> Aunque el concepto «voluntad de poder» describe en términos correctos el acontecer de la vida de los seres, que no es solo *conservación* sino fundamentalmente *crecimiento*, el gran problema de Nietzsche fue la *"falta de principios normativos"*. Ello ha propiciado la interpretación nazi.
>
> El eterno retorno es por una parte contradictorio con los aspectos de Nietzsche que señalan dirección o evolución, movimiento.
>
> La crítica a la concepción del hombre superior, además de poder cuestionarse los aspectos meramente físicos y orgánicos de su diseño, es posible en tanto para el cristianismo el hombre es *fin*, y la historia aspira al *Reino de Dios*.[792]

Naturalmente la idea de la muerte de Dios *"solo es verdadera en términos relativos"*. La vocación de eternidad es muy clara en Nietzsche, como en cualquier hombre. Y, a pesar de sus contradicciones, *"los teólogos cristianos pueden aprender mucho de él"*.

---

[790] Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1994.
[791] Tillich, *op. cit.*, p.524.
[792] *Ibíd.,* pp.524-525.

CAPÍTULO 14
LA TEOLOGÍA DE LA «MUERTE DE DIOS»



La sinceridad nos obliga a reconocer que debemos vivir en el mundo como si no hubiera Dios. Y es esto precisamente lo que reconocemos ¡ante Dios! El mismo Dios nos empuja a esta toma de conciencia. Dios nos hace saber que podemos vivir como hombres que pueden subsistir sin él. El mismo Dios que está en nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15, 34). Estamos continuamente en la presencia del Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de Dios.

D. Bonhoeffer[793]

14. 1. INTRODUCCIÓN

La llamada teología radical o de la «muerte de Dios» constituye uno de los capítulos más importantes dentro del ámbito de la reflexión teológica cristiana en relación con el fenómeno que nos ocupa: la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios y el diagnóstico de los siglos que han de sucederle: el nihilismo. Hasta cierto punto, nos atrevemos a decir que esta teología constituye un cierto «balance» del grado de cumplimiento de las profecías que el «loco» de la linterna había formulado ochenta años atrás en el famoso aforismo de *GS*.

También la teología de la muerte de Dios, al situarse casi una centuria después de aquel anuncio, parece en condiciones de tomar el pulso, de medir, el grado de cumplimiento de aquel diagnóstico, para el propio cristianismo y para el mundo moderno en general.

Ninguna lógica teológica anterior –como señalan los propios teólogos radicales– había aceptado plenamente, ni querido, ni deseado que el mundo se convirtiera

793 Citado en Van Buren, P., *El significado secular del evangelio,* Península, Barcelona, 1968, p.17.

definitivamente en una realidad «secular». Todas ellas habían predicho catástrofes o, cuanto menos, ominosos vaticinios para la humanidad, al considerar que la suerte del hombre se hallaba definitivamente ligada a la de Dios y que la ausencia de éste derivaría, de una manera lógica e ineluctable, en la degradación o minusvaloración de la dignidad humana, de la *posición* del hombre en el cosmos; la cual -lejos de quedar elevada como parecía pretender Nietzsche- quedaría también humillada ante la emergencia de nuevos «dioses» no tan amorosos.

Únicamente la teología radical aceptó como algo enteramente positivo -en la línea de la idea de Bonhoeffer citada- la plena autonomía del hombre que se derivaba del abandono de la escena por parte de Dios. Y así hizo suyas las posibilidades esperanzadoras que el propio Nietzsche había abierto tras el acontecimiento[794]. En cierto modo, pensamos, fueron incluso más *nietzscheanos* que el propio Nietzsche, por el hecho de que tal teología nunca devaluó el presente, el hombre de carne y hueso en su situación histórica concreta, y demandó paciencia para dejar al ser humano hacerse cargo por largo tiempo de sus destinos, ahora bajo los nuevos *dioses* de la ciencia y la tecnología. Mientras, el filósofo alemán, como buen «puritano», execró los males e insuficiencias del hombre del presente para exigirle -a la manera de los moralistas tradicionales- un severo «camino de perfección» hasta alcanzar una realidad superior a sí mismo: el superhombre.

Esta teología, que tiene indudables raíces en Dietrich Bonhoeffer, se alimenta espiritualmente de Kierkegaard, seguramente (con Nietzsche y Dostoievski) el autor más aludido por ella. Geográficamente se da en el ámbito protestante de Norteamérica. Ciertamente tiene relación con las esperanzas de la época en la que fue fecunda: la «dionisíaca» década de los años sesenta, años preñados de esperanzas de cambio en todos los órdenes. Esta teología ajustó cuentas con la teología *pesimista* de Karl Barth y sus discípulos; asumió los postulados antimitológicos de la escuela de Bultmann y, en cierto modo, vino a recuperar el discurso optimista de la teología liberal, en el sentido de que, tras la maraña de consecuencias que se derivan de la muerte de Dios, consideraron que podía volver a emerger la realidad prístina y radical del cristianismo, durante siglos fuertemente devaluada, que no es otra que la figura central de Jesús y su mensaje radicalmente escatológico o, dicho en el lenguaje moderno, «revolucionario».

Como testimonio -esperamos que representativo- de las reflexiones de esta teología en relación con Nietzsche- nos ocuparemos de algunos autores clave, a través de un breve recorrido por el pensamiento de Paul Van Buren, Gabriel Vahanian, Thomas Altizer y William Hamilton[795].

---

[794] *GS*, #125.

[795] Otras obras útiles para profundizar en este teología: Otras obras de la «teología de la secularización» o de la «muerte de Dios»: partirían de Bonhöffer: John A. T. Robinson: *Sincero para con Dios*, 1963. Harvey Cox, *La ciudad secular*, 1965. W. Hamilton y T. Altizer. *Radical Theology and the death of god,* 1966. Libros españoles sobre este movimiento: Bent, C. *El movimiento de la muerte de Dios*. Santander 1969; Ogletree, T. W., *Controversia sobre la* «muerte de Dios», Barcelona, 1968; Bishop, J.*, Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona. 1969; Illanes, J.L., *Hablar de Dios*, Madrid, 1969; Illanes, J. L., *Cristianismo, Historia, Mundo,* Pamplona, 1973.

14. 2. PAUL M. VAN BUREN[796] LA MUERTE DE DIOS COMO MUERTE DEL «LENGUAJE» VÁLIDO RESPECTO A DIOS

Somos conscientes -hemos hablado de ello en el capítulo 11- de la importancia que el «lenguaje», como factor vehicular de la moral y de la metafísica occidentales, ocupa en la crítica genealógica de Nietzsche. De igual manera que sabemos que una línea esencial de la filosofía del siglo XX se ocupará centralmente de este tema, sobre todo a partir de las teorías de L. Wittgestein. Y es precisamente en el ámbito de la filosofía crítica del lenguaje, en este caso del lenguaje «religioso», donde se asienta una buena parte de los postulados del Paul Van Buren (1924-1998).

Es central en la obra que comentamos la idea de que ya no es «válido» para el hombre de hoy el lenguaje sobre Dios y sobre la fe que en un tiempo lo fue para generaciones enteras de hombres. Recordemos que Nietzsche había citado juntos los conceptos de «Dios» y del «lenguaje», en el ya citado aforismo de *CI*: *"Me temo que no podamos desembarazarnos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática".* ¿Nos estaba anticipando de alguna manera que había *decaído* nuestro «lenguaje» sobre Dios?

Probablemente hayamos olvidado -obnubilados por la potente metáfora de Nietzsche en el aforismo #125 de *GS*- algunas afirmaciones fundamentales contenidas en la idea de la muerte de Dios que esta teología y este autor han sabido *leer:*

- El «lenguaje» sobre Dios, y por tanto toda la tradición teológica anterior, es ya incomprensible para el hombre, no le es útil, está muerta.
- La fijación dogmática, en textos canónicos y *definitivos* de la palabra de Jesús, que sin embargo era una palabra libre, fluida, cambiante y adaptada a la situación de *su* comunidad, no puede *servir* al hombre contemporáneo.[797]

El interrogante planteado por Bonhoeffer -dice Van Buren- permanece vivo entre nosotros: ¿cómo puede el cristiano, que es un hombre secular, entender su fe de una manera secular? Nuestro autor tiene claro que el lenguaje que hemos heredado acerca de lo sobrenatural "*ha muerto verdaderamente*", puesto que:

> Los hombres de hoy no pueden ya dar crédito a esa forma de pensar[798]

Frente a las tesis críticas con el intento desmitologizador de Bultmann, como las de Karl Barth[799], Van Buren insiste en la radical «historicidad» del lenguaje que recibe y reproduce el hombre:

---

[796] Van Buren, P., *El significado secular del evangelio.*
[797] Esta es la tesis de Paul Valadier, sobre la que profundizaremos en el capítulo 16.
[798] Van Buren, *op. cit.,* p.21.
[799] *"La objeción proveniente de la derecha, representada por Karl Barth, es que la interpretación existencial de Bultmann del kerygma acaba con el mismo kerygma"* (Van Buren, p.23).

> [Aquella crítica] ignora el hecho de que el lenguaje actúa dentro de un contexto histórico y de que el hombre del siglo XX en América puede repetir las palabras del hombre del primer siglo de Grecia y usarlas, no obstante, en un sentido distinto, con otro propósito[800]

También el intento desmitologizador de Bultmann, heredado de la teología liberal, y que Nietzsche había asumido, chocaba desde sus críticos por la «izquierda», según Van Buren, por el hecho de que la insistencia bultmaniana en el *kerigma* lo alejaba de una interpretación «existencial» del evangelio, que era la única que podía decir algo con sentido al hombre contemporáneo. La radicalidad del planteamiento de Van Buren -en el sentido de aceptar la plena autonomía secular del hombre actual y de su lenguaje- lo lleva a no absolutizar la figura «histórica» de Jesús de Nazaret:

> El evangelio, sin embargo, toma en serio la radical responsabilidad del hombre, lo que solo puede hacer si la existencia auténtica (o la fe), fuera una posibilidad humana universal. La existencia auténtica, por tanto, no puede depender únicamente del hecho de Jesús de Nazaret[801]

Y es que es un hecho definitivo, como había afirmado Bonhoeffer -y éste es uno de los sentidos posibles de la lectura de Nietzsche de la muerte de Dios- que la visión mitológica del mundo ha desaparecido[802]. Sobre todo en el ámbito anglosajón, donde se ha asumido una visión del hombre menos «metafísica» (a la manera europea), menos «histórica», a causa de su fuerte tradición empirista, el análisis en términos lingüísticos resulta más adecuado. De forma que Van Buren se inclina completamente por los planteamientos de Wittgenstein[803] a la hora de acometer el análisis del fenómeno religioso para el hombre de hoy.

Como para aquellos hombres que deambulaban por la plaza pública burlándose e ironizando ante los aspavientos declamatorios del loco del aforismo 125 de *GS*, el peligro de las nuevas teologías es que resulte incomprensible.

> para aquellos hombres cuyo trabajo, cuya vida comunitaria y diaria se asienta en los sillares de un pensamiento empírico, de la industria y de la ciencia[804]

La conclusión de Van Buren nos pone en una tesitura de elección:

> Quienquiera que crea ser llamado por el Evangelio cristiano tiene que llegar a una decisión básica: O bien el «ser cristiano» es algo «religioso» y por tanto muy diverso de sus asuntos seculares, o bien la fe cristiana es una postura humana que encamina al hombre y forma parte de su cultura secular[805]

[800] *Ibíd.,* pp.25-26.
[801] *Ibíd.,* pp.27-28.
[802] *Ibíd.,* p.29.
[803] *"El significado de una palabra es su empleo en el lenguaje" (Investigaciones filosóficas, #43)* y *"La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje"* (*Ibíd.*, #109; citado en Van Buren, p. 31ss).
[804] Van Buren, p.35.
[805] *Ibíd.*

14. 3. GABRIEL VAHANIAN[806] (1927-2012)

En alguna parte admite Tillich que es concebible que la existencia auténtica en Cristo pueda significar dejar de ser cristiano.

El hombre moderno ni está aterrorizado por la muerte de Dios ni perplejo ante el problema del suicidio. No está representado ni por Nietzsche ni por Camus. Para Nietzsche la muerte de Dios equivalía a un sentimiento de liberación; para Camus dejaba al hombre frente a frente con el único problema filosófico real, el del suicidio. Cada uno a su manera expresa su pensamiento en los términos de una captación cultural de la autoconciencia del hombre, el cual, aunque periféricamente, todavía está influenciado por el cristianismo. La muerte de Dios liberó supuestamente al hombre respecto al problema de concebirse a sí mismo en función de una lealtad trascendente a un poder sobrenatural incapaz de justificar el mal de este mundo. [...] La trascendencia en Nietzsche y en Camus sólo indica un esfuerzo desesperado por superar la desesperación[807]

Las referencias a Nietzsche son abundantes en la obra de este teólogo francoamericano. También es evocado en las palabras de su prologuista, el profesor Paul Ramsey. Para éste pronunciar el concepto de «muerte de Dios» es volver inmediatamente los ojos sobre el pensador alemán:

Aquel gran genio en el dolor, que acabó volviéndose loco a causa de su captación del sentido profundo de la cultura occidental[808]

Esta situación que Dios produjo con su muerte, esta sensibilidad que expresa *AHZ* en la persona del «Último Papa»[809], sirve a Ramsey para describir la situación de la «religiosidad» moderna -tanto protestante como católica- que Vahanian analiza por extenso en su obra:

Una religiosidad incapaz de olvidar del todo que Dios vivió una vez, incapaz también de enfrentarse con este mundo de hoy y de vivir libremente dentro de su cultura sin tratar de imponer límites extrínsecos o interpretaciones supuestamente religiosas a los productos culturales del hombre[810]

Para Nietzsche la grandeza del acto creador de la muerte de Dios estribaba en esa necesidad del hombre de enfrentarse «solo» a los retos de su cultura y civilización. El filósofo estaba describiendo con bastante precisión -opina Ramsey- la situación en la que el hombre iba a encontrarse en la sociedad moderna:

Estar solo en su poderío cultural y en sus realizaciones futuras, estar solo en su debilidad actual, y crear a partir de esta debilidad su fuerza propia por sí mismo[811]

Buena parte de los análisis que el profesor Vahanian -y en general toda la teología de la muerte de Dios- va a realizar sobre el contexto espiritual del hombre

---

806 Vahanian, G., *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona, Grijalbo, 1968.
807 *Ibíd.,* pp.121-122.
808 *Ibíd.,* Prefacio, p.11.
809 *AHZ,* 4ª Parte, «Jubilado»
810 *Ibíd.,* p.13.
811 *Ibíd.,* p.14.

moderno, vienen a confirmar bajo el concepto de «religiosidad» la denuncia nietzscheana, expresada por ejemplo en *A:*

> Lo mejor y más vivo que ha subsistido del cristianismo es la idea de un Dios que, con su amor, lo dispone todo para nuestro bien último, un Dios que nos da y nos quita la virtud y la felicidad, de forma que todo acaba sucediendo como era conveniente que sucediera, sin que haya motivos para rechazar la vida ni para criticarla -en pocas palabras, la resignación y la humildad divinizadas-. Sin embargo, no nos damos cuenta de que el cristianismo ha desembocado en un vago moralismo; en lugar de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, lo que queda es una especie de benevolencia y de sentido de la honradez[812]

Pero, siendo esto malo, nos advierte que todavía puede ser mucho peor tratar de revolverse contra la libertad solitaria moderna, en la dirección en que lo pretenden muchas supuestas «restauraciones» religiosas:

> Muchas, si no todas las restauraciones de la religión en nuestro días, tratan de imponer límites ilegítimos a la libertad que tiene el hombre para enfrentarse con el mundo moderno y vivir libremente en el seno de su cultura[813]

El profesor Vahanian hace un recorrido histórico a partir del concepto de «religiosidad» como manifestación, podíamos decir *débil,* de la antigua fe. La religiosidad actual es un claro síntoma de «culpabilidad» del ser humano ante la tremenda acción de dar muerte a Dios, a la vez que representa -cree Vahanian- un intento de no enfrentarse a la responsabilidad de su muerte. En cualquier caso, la muerte de Dios no es un *accidente* y no existe en absoluto reversibilidad para este paso dado por la humanidad. Es un hecho central de la cultura moderna:

> La muerte de Dios no puede considerarse en modo alguno como una reciente desgracia histórica o cultural, que pueda superarse mediante una revitalización, ya sea de la religiosidad o incluso de la fe auténtica. La muerte de Dios no es un accidente, un concomitante accesorio o inesencial de la existencia; no es una desviación, sino una posibilidad fundamental que se le ofrece al hombre. Dicho breve y llanamente, corresponde al *eritis secut dii* de la serpiente en el mito bíblico de la caída de Adán. Y así como Adán era responsable de su propia caída, esta era postcristiana es el producto del cristianismo[814]

Esta última expresión no puede recoger de modo más nítido la interpretación nietzscheana del ocaso del cristianismo como consecuencia de su propia deriva hacia una moralidad de la responsabilidad individual tras siglos de educación ascética, como mostraba *GM*.

Y tal situación presente no tiene que ver con esferas o ámbitos concretos dentro del cristianismo, en la medida que el protestantismo, a pesar de su importancia, no alteró el contenido del cristianismo. Pero no es un hecho carente de relevancia el que históricamente el cristianismo se haya asociado y simbiotizado con toda clase de poderes e instituciones seculares, que quizá le aseguraban la supervivencia y la preeminencia, pero que eran pasos seguros hacia la desvitalización del mensaje evangélico:

---

[812] *A,* #92, «Junto al lecho de muerte del cristianismo».
[813] Vahanian, *op. cit.,* p.19.
[814] *Ibíd.,* p.31.

> El cristianismo organizado convierte el evangelio en una tradición que debe aceptarse sin el ejercicio de la decisión individual, y transforma asimismo la fe en un modelo cultural que, muy comprensiblemente, busca su propia preservación y perpetuación[815]

Los Estados Unidos de América son tal vez el ejemplo más notable de cómo la promesa de establecer el reino de Dios en la tierra, desde las condiciones de libertad sin precedentes en la que se encontraron inicialmente los puritanos, ha devenido en una realidad completamente distinta. Incluso durante un tiempo el cristianismo, ingenuamente, creyó que el progreso técnico y las ciencias -que hicieron del siglo XIX la época dorada de la expansión colonial- venían a confirmar la superioridad cristiana y la posibilidad de una re-cristianización completa del mundo, especialmente del Oriente que se resistía a la evangelización[816]. En realidad -cree Vahanian- esas nuevas realidades modernas estaban corroyendo, quizás definitivamente, los fundamentos de la creencia tal y como se había perpetuado durante siglos. En cualquier caso, el apego del cristianismo a las corrientes expansionistas del XIX no difería sustancialmente de las adhesiones cristianas a las diferentes formas de organización político-social que el mundo occidental había recorrido: igual que sancionó la expansión imperialista había bendecido el feudalismo medieval, o el propio protestantismo con los derechos de los príncipes[817].

Nietzsche aparece en este punto para Vahanian como un síntoma de lucidez frente a la noción común de un progreso constante de la humanidad, como sostenía buena parte del protestantismo decimonónico norteamericano:

> Nietzsche merece elogios por no haber aceptado la idea de un gradual advenimiento de la sociedad utópica que surgiría del estado natural del hombre, a consecuencia del refinamiento cultural. Para Nietzsche, como para el pensamiento bíblico, la relevancia de los profetas no radica en la realización de los ideales que proclaman. Para ellos la autenticidad y la fuerza de estos ideales es independiente de su ejecución, aun cuando deban culminar en acción[818]

Vahanian afirma que la humanidad no vive una era «anti-cristiana» sino de hecho una era «postcristiana» en la medida en que, por una parte, la fe «fuerte» ha derivado en mera «religiosidad» y, por otra, el cristianismo ya no inspira a la cultura contemporánea, donde ha perdido su hegemonía. El cristianismo ha sancionado históricamente -decíamos- todos los órdenes políticos y económicos con los que ha tenido que convivir en el pasado (el feudalismo, el orden burgués, etc.), pero ello ha tenido un precio:

> el precio pagado por tal adaptabilidad ha sido una progresiva, aunque no obvia, inhabilitación[819]

---

815 *Ibíd.,* p.33.

816 J. Moltmann habla del siglo XIX como el «siglo cristiano» en *La venida de Dios. Escatología cristiana,* Sígueme, Salamanca, 2004.

817 Estas ideas recogen en esencia el capítulo 2 de la obra de Vahanian, *La inhabilitación de la tradición cristiana*, p.37ss.

818 *Ibíd.*, p.52.

819 *Ibíd.*, pp.53-54.

En la línea interpretativa nietzscheana, Vahanian cree que todas las progresivas formulaciones del cristianismo (trascendentalismo primitivo, dualismo medieval, etc.) habían de llevar a éste a la «irrelevancia».

La muerte de Dios queda evidenciada plenamente en esta época nuestra que Vahanian llama «postcristiana» en función de varias razones: su apelación a las masas *"se basa en una versión diluida de la fe originaria";* por otra parte, el cristianismo ha dejado "*de inspirar a la cultura contemporánea; su espíritu ya no inspira el carácter de nuestra época"* y sin lugar a dudas ha perdido su hegemonía:

> El cristianismo, aunque haya contribuido mucho a la cultura occidental, no es capaz ahora de dirigirse a ella ni de sacar provecho de las crisis de conciencia a través de las cuales el hombre moderno anda a tientas en busca de su alma[820]

Al igual que en el planteamiento de Van Buren, Vahanian afirma que el lenguaje de nuestra época respecto a Dios ha dejado de ser válido:

> la fe cristiana se centra en la inmediatez de la presencia trascendente de Dios en el mundo de las cosas y de los seres. Una comprensión de la inmediatez actualmente requiere otros modos de pensamiento para conceptualizar lo que las ideas tradicionales expresaban adecuadamente en épocas pasadas[821]

En otros postulados fundamentales vemos la huella de Nietzsche en el pensamiento de Vahanian: así, el cristianismo ha sido "*devorado por sus propios productos"* y su afirmación de que "*Kant subsumió la religión bajo la moralidad*"[822]. No menos *nietzscheana* es esta reflexión:

> El problema es saber si cualquier replanteamiento del cristianismo en términos modernos puede tener sentido mientras no se lleve a cabo simultáneamente ningún intento para destruir y desechar los hábitos de negación de la vida que han caracterizado al cristianismo[823]

Muchas creaciones culturales modernas ahondan en la realidad incuestionable de la muerte de Dios, especialmente en la literatura, y aún más en aquella literatura en la que algún personaje religioso es protagonista o co-protagonista. Así, menciona Vahanian la novela de George Bernanos, *Diario de un cura de aldea:*

> Es el cristianismo el responsable de la ausencia de Dios de las estructuras de la cultura occidental. No sirve de nada recordar que esta cultura debe su existencia al cristianismo. Actualmente la situación ha cambiado tanto que uno debe rebelarse contra el cristianismo tanto si quiere creer en Dios cuanto si desea salvar la cultura occidental de una progresiva decadencia[824].

La agonía cultural del cristianismo

La muerte de Dios tiene en nuestra época una dimensión profundamente enraizada en nuestra cultura, hasta el punto de que Vahanian llega a hablar de

---

820 *Ibíd.,* p.79.
821 *Ibíd.,* p.64.
822 *Ibíd.,* p.86.
823 *Ibíd.,* p.97.
824 *Ibíd.,* p.111.

"incapacidad cultural para con Dios". Estamos muy lejos, entonces, de depender, para la elección o rechazo del cristianismo, de una decisión de la «voluntad», especialmente respecto a la «autoridad» eclesiástica, la cual, para el grueso de los hombres contemporáneos llega a hablar un lenguaje ininteligible:

> Nuestra época es postcristiana culturalmente en el sentido de que el hombre ni siquiera pueda hacerse cristiano. Los fundamentos de nuestra cultura -es decir, aquello que gobierna nuestra autoconciencia- nos hacen impermeables a la autoridad eclesiástica y la exclusión de ésta por conseguir la emancipación política y las reformas sociales[825]

Una civilización controlada por la Iglesia y el cristianismo había de sucumbir simbólicamente en la guillotina, en 1793:

> La decapitación del rey de Francia no solo es sinónimo, como sugiere Camus, de la muerte de Dios, que había de proclamar Nietzsche más tarde; también señala el fin de una civilización controlada por la iglesia y el cristianismo[826]

Este diagnóstico, la *impermeabilidad* del hombre a las categorías religiosas, ha sido señalado reiteradamente por muchos autores y entre ellos Karl Jaspers.

Nietzsche se comportó a veces, como crítico del cristianismo, como ya hemos señalado en la primera parte de acuerdo con las tesis de Paul Valadier, excesivamente tentado por reducir la complejidad del fenómeno cultural y civilizatorio del «cristianismo» a una cierta (falsa) unidad. Vahanian comenta en la misma línea que señalábamos lo arriesgado de reducir el cristianismo a una manifestación unitaria, y afirma:

> la unidad resultante de la cristiandad es menos orgánica que la de las comunidades regionales o nacionales. La unificación de los valores morales y espirituales [en Occidente] fue más un deseo que una realidad[827]

Y ya que citamos a Valadier, este teólogo de la muerte de Dios llega a una conclusión parecida al diagnóstico nietzscheano, que el jesuita francés tomó como epicentro del pensamiento de Nietzsche:

> La separación entre el cristianismo y la cultura occidental es un resultado de la propia tradición cristiana. Esta separación tiene una concomitancia paradójica en el hecho de que la cultura occidental es demasiado cristiana para que el cristianismo pueda disociarse de ella. Y por otra parte no es lo suficientemente cristiana para que su destino esté sellado junto con el del cristianismo[828]

Era en esta línea en la que Nietzsche señalaba las dificultades del mundo moderno para *deshacerse* de su esencia cristiana, a la que veía subsistir en formas aparentemente ajenas, como la moralidad o la ciencia. Y en el mismo sentido señalaba la reacción pendular con la que el mundo trataría desesperadamente, con

[825] *Ibíd.,* p.129.
[826] *Ibíd.,* p.130.
[827] *Ibíd.,* p.141.
[828] *Ibíd.,* p.145.

una pasión idéntica a la que tuvo mientras fue cristiano, a despegarse de su herencia[829]

También Nietzsche había señalado (en *HDH* I, #472) que, si se disolvía la «autoridad» que había supuesto la iglesia cristiana, ninguno de sus sucedáneos modernos, incluido el Estado, iban a correr mejor suerte; por el contrario, las crisis de la «autoridad» (en una reflexión muy en la línea de Hannah Arendt[830]), fuera cual fuera la naturaleza de ésta, se manifestarían con una enorme rapidez. No otra cosa sustenta Vahanian cuando afirma:

> El problema de la autoridad es perenne, pero la disolución de la autoridad es una de las principales características de la era postcristiana[831]

Otra coincidencia importante de este teólogo con los diagnósticos de Nietzsche, nos lo proporciona su reflexión de cómo, a pesar de vivir en una época *postcristiana*, todas las formas de generosidad hacia los demás no pueden dejar de presentar singulares analogías con el cristianismo, aunque su fundamento filosófico sea, o pretenda ser, distinto:

> La solidaridad de la humanidad en este contexto [el cristiano], es un corolario de su comunidad de culpa. La responsabilidad surge de la toma de conciencia del pecado y de su remisión gracias a una intervención divina. Por el contrario, la ética postcristiana establece la solidaridad sobre la base de la inocencia del hombre con relación a lo absurdo del mundo[832]

Veamos ahora dos reflexiones finales de Gabriel Vahanian que nos sitúan, en primer lugar, en la dimensión que un siglo más tarde de su proclamación tiene la muerte de Dios o, dicho de otra manera, cómo la *sienten* hoy aquéllos que se burlaban del loco en el famoso aforismo de *GS*:

> La muerte de Dios no es una exclamación intelectual de valor meramente iconoclasta. Tampoco la presencia de Dios ha sido objeto de afirmación o demostración puramente intelectual. Como tal significaba poco, si no se traducía en realidades o en móviles concretos. Pero la ausencia de Dios, o su muerte, se han convertido en lo que el hombre experimenta directamente. Ya no es meramente una declaración teórica; es una convicción práctica mediante la cual a menudo se mide la existencia auténtica. [...] Lo que expresa el antropocentrismo de hoy es la irrelevancia de Dios -ya sea el Dios real o una mera idea de él- con relación a la existencia concreta. Dios ha muerto no en andamiajes puramente intelectuales sino en el toma y daca de la condición humana, que se desarrolla a ras de tierra[833]

Por último, la reflexión sobre Nietzsche y Kierkegaard, en sus discrepancias radicales y en su similar sensibilidad hacia el presente, se ha hecho algo común en los teólogos de la muerte de Dios, como seguiremos viendo:

> Es muy significativa la posición de Kierkegaard y Nietzsche, en el modo si no en el contenido de sus escritos. En el firmamento del existencialismo se han convertido en lumbreras casi inevitables. Si Kierkegaard planteó el problema de llegar a ser cristiano, Nietzsche planteó

---

829 *VP,* #30.
830 Arendt, H., "¿Qué es la autoridad*", en Entre el pasado y el futuro,* Barcelona, Península, 1996.
831 Vahanian, p.146.
832 *Ibíd.,* p.161.
833 *Ibíd.,* p.163.

el de llegar a ser hombre. Para los dos la tarea era sumamente urgente porque debía llevarse a cabo sobre un telón de fondo de muerte. Para Kierkegaard el cristianismo ha muerto, hasta tal punto que el mismo Kierkegaard no se calificaría a sí mismo de cristiano. Para Nietzsche Dios ha muerto, y no tiene ningún sentido ser cristiano si uno no se ha preparado para la prueba de ser un hombre; y esto último excluiría lo primero.

Un sentido insospechado del grito de Nietzsche es que la ausencia de Dios se corresponde con la concepción kierkegaardiana de la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Estas dos concepciones fueron formuladas en un tiempo en el que el impulso hacia el inmanentismo era máximamente irresistible. Frente a la imagen de Jesús como el hombre ideal y frente a la idea de Dios como la conciencia de la absoluta dependencia, Kierkegaard y Nietzsche por lo menos resistieron el empuje del inmanentismo[834]

Definitivamente, parece que Vahanian está hablando de Nietzsche cuando dice:

el hombre moderno ha sido moldeado de tal manera por el cristianismo que no puede hacer más que rechazarlo para llegar a ser él mismo[835]

14. 4. THOMAS ALTIZER-WILLIAM HAMILTON

A través de la concepción nietzscheana del eterno retorno podemos apreciar la liberación extática ocasionada por la abolición de la trascendencia de Ser, por la muerte de Dios... y, a partir del retrato que hace Nietzsche de Cristo, la teología debe caer en la cuenta del poder que una fe escatológica tiene para liberar al creyente de hoy de la ineludible realidad de la historia

Thomas Altizer

Estos dos autores han escrito una serie de ensayos reunidos en el volumen "*Teología radical y la muerte de Dios*" de singular importancia para nuestro propósito[836]. Pretenden en cierto modo dejar constancia de qué significa en nuestro tiempo la idea de Nietzsche de la muerte de Dios. El diagnóstico del alemán no es discutido por esta teología -al contrario que otras-, que encuentra sus evidencias por todas partes. Incluso, más allá del Nietzsche que se lamenta por la pérdida del «Padre» *("¿No hace más frío? ¿Hay, aún, un «arriba» y un «abajo»"*?)[837], la coherencia de ese movimiento le lleva a desear -como también le sucedió al propio Nietzsche- el cumplimiento de tal acontecimiento. Esto es llamado por Hamilton un decir «sí» sin ambages a la secularización, sí a las «tinieblas» y confusión presente, sí a la madurez del hombre para encontrar sus propias respuestas y sus propias salidas, como siempre ha hecho en la historia. La salida más fatal de la crisis nihilista -y Nietzsche estaría de acuerdo- es la huida «gnóstica» que, hoy como siempre, significa odio, negación y fuga de la realidad. Pecado éste -el gnosticismo- que ha acompañado como una sombra ineludible los siglos del cristianismo.

---

834 *Ibíd.*, p.179.
835 *Ibíd.*, p.43.
836 William Hamilton y Thomas. J. J. Altizer, *Teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona, Grijalbo, 1967.
837 *GS*, #125.

La aceptación plena de un mundo secular puede llevar al individuo al simple ejemplo ético de Jesús de Nazaret, como parece proponer Van Buren; o bien descender a las tinieblas para extraer de una realidad inmanente todo su potencial escatológico o liberador, como parece sugerir la cita de Hamilton. Nietzsche mismo no solo parece oscilar entre la preocupación y la esperanza por el acontecimiento, tal y como muestra sin duda el citado aforismo, sino que, como hombre *profético* que no puede desprenderse de los grandes gestos y de las grandes exigencias éticas para con los humanos, no le basta con aceptar la realidad «hombre» o la mera inmanencia (la fidelidad a la tierra) sino que, en un movimiento que lo devuelve a los grandes gestos religiosos que quiere combatir, necesita sacralizar y absolutizar aquello a lo que primero ha arrancado sus adherencias religiosas. No basta el hombre, es necesario el «superhombre» como sentido de la tierra; no basta la vida y el tiempo finito del hombre, sino que de nuevo ha de ser re-ligado a una u otra forma de eternidad: el «eterno retorno».

Afortunadamente, el tiempo pasado y la experiencia acumulada hacen de la Teología de la muerte de Dios, menos ambiciosa ante la *misión* del hombre. Parece limitarse a decir: veamos dónde nos lleva la inmanencia del tiempo presente, confíemos en que el hombre -en su madurez cultural- encuentre sus propias salidas, tal vez también esto signifique el «retorno de lo sagrado» pero nunca el retorno de lo pasado. La experiencia «Dios ha muerto» es absoluta; no es solo silencio, ni retiro... es defunción. Así lo expresa Hamilton:

> No estamos hablando de la ausencia de la experiencia de Dios, sino de la experiencia de la ausencia de Dios[838]

> La muerte de Dios es un acontecimiento público de nuestra historia[839]

El paso de Edipo a Orestes

Con la muerte de Dios nietzscheana se consuma el asesinato del «padre» inscrito en el destino edípico de la especie humana (Freud), y podría parecer abierto el camino a la *posesión* de la «madre» (la tierra, el placer, la vida...). Sin embargo, si tenemos la tentación de pensar que la religión -como madre- puede subsistir sin Dios, esta teología se encarga de decirnos que el hombre -un paso más allá de Edipo- se ha de comportar como Orestes y ha de asesinar a una madre que ha traicionado lo sagrado. La religión -entendida en el sentido «moderno» de un Dios resuelve-problemas y de unas prácticas propiciatorias de su favor- debe dar paso a la esperanza (Hamilton) en el «goce» de Dios.

La aceptación plena de la muerte de Dios y de sus consecuencias, sin subterfugios, deja al hombre todavía ante la obligación de acabar con la «madre» que no es fiel a la tarea del «padre». Expresado en palabras de Hamilton:

---

838 Altizer y Hamilton, *op. cit*, p.4.
839 *Ibíd.,* p.65.

> Nosotros [los cristianos] debemos matar a la madre con objeto de descubrir el significado, todavía impreciso, de nuestra lealtad al padre. Para superar la muerte del padre en nuestras vidas, la muerte de Dios, la madre debe ser abolida y debemos entregar nuestra devoción a la *polis*, a la ciudad, a la política y a nuestros semejantes[840]

Palabras muy cercanas al emplazamiento nietzscheano a consagrar nuestras energías a la vida y a la tierra. De la misma manera que en Nietzsche es continua la referencia a la necesidad de «nuevos dioses» y a las posibilidades que la religión aún mantiene en la tierra del superhombre, ¿estaríamos en condiciones de apreciar en la obsesión por el padre desaparecido, que recorre la trayectoria vital de Nietzsche, el trasunto «edípico», o «hamletiano» que nos cuenta Hamilton? Y el desprecio por la madre y la hermana, y la anegación del último Nietzsche por valores esencialmente patriarcales y beligerantes –como cree Ortiz Osés[841]–, ¿no es una deriva final consecuencia de este conflicto de proporciones aún sin analizar?

Naturalmente la *solución* de Hamilton, en buena tradición cristiana, no puede ser simplemente, como él dice, la misma que la del humanismo ateo; pues, en este momento sin Dios, la tarea cristiana aún consiste en «imitar» el comportamiento de Jesucristo en nuestra acción diaria, y en descubrirlo tras las máscaras de una sociedad hipócrita, en buena continuación de la labor de los grandes nombres de la Escuela de la sospecha:

> El yo se descubre, pero solo incidentalmente, cuando uno se dirige hacia el mundo para despojarlo de sus máscaras. La vida es un baile de máscaras, y la vida, la ética y el amor de los cristianos consisten en la tarea violenta de arrancar las máscaras de los invitados[842]

Kierkegaard y otros

> *Los que están apartados del cristianismo y en rebelión contra él aún son, sin embargo, personificaciones de Cristo en su esencia, y lo seguirán siendo*
>
> W. Hamilton

Los autores que parecen desesperar de su tiempo, concretamente Kierkegaard y Nietzsche, apuntan «salidas» distintas. Como señala Hamilton, la escisión sin mediaciones que Kierkegaard establece entre el mundo interno de la fe (la «subjetividad») y el mundo de la objetividad dominante en su tiempo, el tiempo de la ciencia, parece abocado a un callejón sin salida; mientras Nietzsche, señala, tal vez propone una salida activa y no angustiosa a través de la sacralización de la inmanencia.

Algunos autores a los que se refiere Hamilton pueden ayudarnos a arrojar luz sobre la sensibilidad de la época y la sensibilidad de Nietzsche ante estas cuestiones. Un caso paradigmático es F. Dostoievski, de quien este teólogo hace una amplia interpretación a través de su novela *Los hermanos Karamazov.* También

---

840 *Ibíd.,* p.62.
841 Ortíz Osés, A., *Nietzsche, la disonancia encarnada,* Zaragoza, Los libros del Innombrable, 2010.
842 Hamilton, p.67.

es interesante su aportación sobre D. H. Lawrence en relación con la novela de Dostoievski, porque señala algo muy importante sobre Cristo y la esencia del cristianismo auténtico, en una línea muy similar a la interpretación que Paul Valadier -profundizaremos en ello más adelante- hacía de la figura de Jesús en la visión nietzscheana:

> Jesucristo finalmente fracasa -sigue Lawrence- porque su exigencia de libertad es demasiado dura para el hombre. El cristianismo es el ideal auténtico, pero es inviable porque carga al hombre con un peso que es incapaz de soportar[843]

La teología y la muerte de dios

Es en éste artículo fundamental de la obra, escrito por Altizer, donde Nietzsche está más presente y es citado más a menudo, a veces relacionado con Kierkegaard. Con una de tales referencias nos situamos plenamente en el meollo de la cuestión:

> Nos limitaremos a asumir la verdad de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, verdad que hasta ahora ha sido ignorada y dejada a un lado por la teología contemporánea. Esto quiere decir que concebiremos la muerte de Dios como acontecimiento histórico: Dios ha muerto en nuestra época, en nuestra historia y en nuestra existencia [...] En tal situación, una afirmación de las formas tradicionales de la fe se convierte en una evasión gnóstica de la brutal realidad de la historia[844]

Insiste Altizer en algo que ya había señalado anteriormente William Hamilton, nos referimos a los paralelismos entre Nietzsche y Kierkegaard. Precisamente, la presencia de Nietzsche aquí se relaciona con la apertura de Kierkegaard, su radical separación de la subjetividad, la «fe», y la realidad objetiva del mundo moderno, entre los que no cabe mediación ni posibilidad de superación dialéctica. Kierkegaard ve en la muerte de Dios precisamente el nacimiento de la «objetividad» (científica) que caracteriza nuestro tiempo[845].

Altizer no ahorra epítetos para poner de manifiesto la importancia de las intuiciones nietzscheanas:

> Fue, desde luego, un pensador profético, lo cual significa que su pensamiento reflejaba lo más profundo de la realidad de su tiempo, así como del nuestro, ya que existir en nuestro tiempo es estar en lo que Sartre llama «un hueco en el Ser», un hueco dejado por la muerte de Dios. Sin embargo, la proclamación de la muerte de Dios -o para hablar más profundamente, el deseo de la muerte de Dios- es dialéctico: un decir-no a Dios (la trascendencia del Sein) hace posible un decir-sí a la existencia humana (Dasein, existencia total en el aquí y ahora)[846]

---

[843] *Ibíd.,* p.88.
[844] *Ibíd.,* pp.119-120.
[845] *Ibíd.,* p.121.Sin embargo en Nietzsche si se llega a un "pensar dialéctico radical". Nietzsche es el pensador que *"según ha dicho Martin Heidegger, llevó a su término la tradición metafísica de Occidente. La proclamación hecha por Nietzsche de la muerte de Dios abolió la trascendencia del Ser"* (p.122).
[846] *Ibíd.,* pp. 122-123.

Las consecuencias para Thomas Altizer son que Nietzsche, sin embargo, si tiene un correlato dialéctico de la muerte de Dios que es el eterno retorno (cita la tercera parte de *AHZ*). Y a partir de aquí escribe unos atrevidos párrafos en que este movimiento negativo-afirmativo de Nietzsche puede ser entendido como paralelo y en la misma dirección que la categoría del «Reino de Dios», también absolutamente dialéctica. Altizer describe e interpreta el eterno retorno como un símbolo, un "*retrato simbólico*" dice expresamente, *"del hombre verdaderamente contemporáneo, del hombre que osa vivir en* nuestro *tiempo, en* nuestra *historia y en* nuestra *existencia"*[847]. Yendo más allá, concibe Altizer el eterno retorno como "*una inversión dialéctica de la categoría bíblica del Reino de Dios*". Pero guardémonos de creer que la interpreta en el sentido habitual de que las categorías y conceptos o expresiones nietzscheanas *parodian* los evangelios. Muy al contrario, el eternopresentismo que implica el concepto recupera o hace posible recuperar la noción cristiana de «encarnación», que en la interpretación altizeriana solo puede ser un eterno «ahora», una presencia actual del Cristo:

> El eterno retorno es la antítesis dialéctica del Dios cristiano. La criatura se convierte en el Creador cuando el centro está en todas partes. De ahí que Zaratustra, el proclamador del eterno retorno, sea el primer «inmoralista, y su proclamación un producto de la «segunda inocencia» del ateísmo. El ateo Nietzsche era el enemigo de Dios y de Cristo. Pero Nietzsche era un pensador dialéctico. Su oposición a Cristo apuntaba contra el Cristo del Cristianismo, contra la religión misma más que contra la propia figura de Jesús. Una y otra vez, en *El Anticristo*, Nietzsche describe a Jesucristo como a un ingenuo predecesor de Zaratustra, ya que es incapaz de experimentar resentimiento (negación no dialéctica), está liberado de la «historia», es él mismo exactamente lo opuesto del Cristianismo[848]

Será difícil llegar más lejos en las afirmaciones de un teólogo cristiano en la interpretación positiva del filósofo de Röcken. Además, como otros pensadores (se nos recuerda expresamente a Brentano), Altizer interpreta la proximidad entre Jesús y Zaratustra:

> Quien se dedique a estudiar con astucia desde el punto de vista teológico a Nietzsche debe preguntarse si el retrato que éste hace de Zaratustra no es una imagen dialéctica moderna de Jesucristo[849]

Altizer utiliza aquí un concepto que le es grato en estos artículos que comentamos, el de la *coincidentia oppositorum*, llegando a proponer un paralelismo entre el Reino de Dios propuesto por Cristo y el eterno retorno de Zaratustra, en la medida en que en ambos se destruye la historia, se *"disuelve todo sentido racional y lleva a su término el imperio de la ley"*[850]*.* Solo después de la negación radical, de la *necesaria* negación radical que Nietzsche propone, se hace posible dialécticamente la emergencia positiva, una nueva afirmación de Dios:

> del Dios que está más allá del Dios cristiano, más allá del Dios de la Iglesia histórica, más allá de todo lo que la Cristiandad ha concebido como Dios. Una imagen realmente dialéctica de Dios sólo aparecerá después de la negación más radical, de la misma manera

---

847 *Ibíd.,* p.123
848 *Ibíd.,* pp.123-124.
849 *Ibíd.,* p.124.
850 *Ibíd.,* p.125.

que sólo podrá ser restablecida una forma cualquiera genuinamente escatológica de la fe sobre la tumba de Dios que es símbolo de la trascendencia del Ser. ¿Acaso apunta Nietzsche el camino a una forma de fe que sea a la vez auténticamente contemporánea y escatológica?[851]

A continuación, la interpretación altizeriana se desliza por una lectura *radical* de la historia del cristianismo no muy diferente de la nietzscheana, partiendo de que lo que él llama mensaje escatológico radical y excluyente del mundo (el «viejo eón») y Nietzsche llamaba cristianismo auténtico (en la medida en que Jesús era "*el único cristiano existente hasta ahora*", en *AC*, #39). Esa historia de la iglesia es la historia de la «suavización» de una opción radicalmente excluyente en Jesús:

El Cristianismo helenístico asumió una forma no dialéctica: el mundo pasó a ser el marco de la santificación, la redención dio en operarse sin producir ningún efecto en el orden existente del mundo, y por consiguiente la ética se disoció de la redención. Para decirlo con el lenguaje de la ontología griega, la Iglesia vino a concebir el mundo como «ser» y a Dios como «Ser» trascendente. La Iglesia entonces revistió al mundo como una realidad ontológica, la fe vino a concebir a Dios y el mundo como realidades existentes en una continuidad ontológica común, y de ahí se estableció lo que Kierkegaard había de llamar el gran compromiso de la Cristiandad. La iglesia ya no pudo reclamar una inversión de la existencia mundana del creyente, pese a que éste era el núcleo del mensaje de Cristo. El Cristianismo había ingresado en el tiempo y en la historia. Al transformar su fe originaria, el Cristianismo se convertía en una religión de afirmación del mundo[852]

Es en este punto donde Altizer puede conectar las consecuencias de la muerte de Dios y el eterno retorno con la posibilidad de recuperar la vieja fe escatológica:

Si la muerte de Dios ha restablecido una auténtica nihilidad, la fe ya no puede saludar el mundo como la «creación». Una vez más la fe debe concebir el mundo como «caos». Ahora bien, teológicamente hablando, el mundo que el hombre moderno concibe como «caos» o «nihilidad» es el homólogo del que la fe escatológica concibe como «viejo eón» o «vieja creación»: ambos mundos han sido despojados de todo resto de sentido o de valor positivos. [...] Por consiguiente, la disolución del «ser» del mundo ha hecho posible la renovación de la actitud de la fe escatológica, ya que un decir-no final y definitivo al mundo puede transformarse dialécticamente en el decir sí de la fe escatológica[853]

De este modo la utilidad de las propuestas de Nietzsche para la teología se revelan evidentes:

A través de la concepción nietzscheana del eterno retorno podemos apreciar la liberación extática ocasionada por la abolición de la trascendencia del Ser, por la muerte de Dios; y, a partir del retrato que hace Nietzsche de Cristo, la teología debe caer en la cuenta del poder que una fe escatológica tiene para liberar al creyente de hoy de la ineludible realidad de la historia. Pero la liberación ha de efectuarse en última instancia, por medio de la afirmación, porque la sola negación conduce forzosamente al gnosticismo[854]

El final de este importante artículo de Altizer revela la profunda aportación de Nietzsche, voluntaria o no, al cristianismo:

---

[851] *Ibíd.*
[852] *Ibíd.,* pp.126-127.
[853] *Ibíd.,* p.127.
[854] *Ibíd.*, p.135.

> Hemos de tener la valentía de reconocer que ha sido el Dios cristiano el que ha encadenado al hombre a la alienación del «ser» y al pecado de la «historia». El cristiano de hoy puede alegrarse porque el Jesucristo que nuestra época ha descubierto es el predicador de un evangelio que hace encarnar un Reino que trastueca el orden de la «historia» y pone en cuestión la misma realidad del «ser». Quizás por fin estemos preparados para comprender el carácter de verdadera singularidad del evangelio cristiano[855]

En esa recuperación tendría su parte de responsabilidad Nietzsche, al dibujar un Jesús que, a despecho de su mansedumbre, no contemporiza con las realidades terrenales y pretende superarlas: el hombre es un ser que tiene que ser superado, éste es un *mantra* común a Jesús y a Zaratustra. Por eso afirma Thomas Altizer:

> ¿Es posible alguna clase de fe que efectúe una unión dialéctica entre tiempo y eternidad, entre lo sacro y lo profano? Podemos hallar ya paralelismos significativos entre la idea nietzscheana del eterno retorno y la proclamación hecha por Jesucristo del Reino de Dios [...] El decir-sí del eterno retorno brota solo a partir del más profundo decir-no; solo cuando el hombre haya sido superado, el «Ser» comenzará en cada «Ahora»[856]

Palabra e historia[857]

En este artículo proyecta Thomas Altizer algunas reflexiones sobre la naturaleza «escatológica» del cristianismo, su carácter de impulso siempre adelante y siempre progresivo que se encuentran en la línea en la que Karl Löwith (como veremos en el capítulo siguiente) señalaba la absoluta influencia del cristianismo en la construcción filosófica de todos los grandes ateos del siglo XIX, que permanecían «cristianos» en sus propuestas filosóficas enteramente impregnadas de futuridad, desde Marx hasta Nietzsche[858].

El contexto de estas reflexiones es la comparación que Altizer realiza entre el cristianismo y las demás religiones, y concluye que solo la cristiana tiene una proyección hacia «adelante» y no pretende únicamente la recuperación de una «unidad primordial», característica de todas las demás. Recordando las palabras de Rudolf Otto, dice: *"la peculiaridad de la mística cristiana reside en que concibe a Dios o a la divinidad como proceso que avanza hacia adelante"*[859]. Y siguiendo al

[855] *Ibíd.,* pp.135-136.
[856] *Ibíd.,* pp.136-137.
[857] El inicio de este ensayo contiene algunas reflexiones interesantes sobre la figura de San Pablo, que puede ser útiles recoger aquí, en relación con nuestro capítulo 5. San Pablo no habría sido «comprendido» hasta muy tarde (A. von Harnack: *"la Cristiandad no entendió la teología de San Pablo hasta llegar a la Reforma, y quizá ni siquiera entonces".* Pablo habría roto la antigua alianza por una nueva: *"una nueva vida de libertad en Cristo o en el Espíritu, que abolió la antigua alianza del Sinaí y la Torah de las tradiciones sacerdotales y legales de Israel"* (p.149). Sería, en opinión de Altizer, San Agustín quien traduciría el pensamiento de San Pablo en términos de *"las categorías morales del estoicismo y las categorías ontológicas del neoplatonismo".* Respecto a Lutero, *"Lutero fue incapaz de comprender escatológicamente la crucifixión y la resurrección de Jesús, de modo que se vio obligado a introducir un dualismo no escatológico en su pensamiento. Este dualismo ha viciado la teología protestante a lo largo de toda su historia"* (*Ibíd.*).
[858] Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche,* Buenos Aires, Katz, 2008.
[859] Hamilton, Altizer, *op. cit.*, p.156.

insigne teólogo alemán, afirma que también el mensaje de Jesús, su "motivo básico y distintivo" es la anunciación del alba de un reino; alba que es

> ella misma un proceso hacia adelante, un proceso a través del cual un Reino futuro y trascendente ingresa en el presente procedente del futuro, penetra en este mundo procedente del más allá y actúa operativamente en este mundo irrumpiendo en él como reino de salvación[860]

De acuerdo con el pensamiento de la teología de la muerte de Dios, el presente abierto por esta «muerte» y el advenimiento de la nihilidad puede convertirse en una situación radicalmente nueva para el cristianismo, en la medida en que le permitiría tirar por la borda la histórica fijación de la «fe» y de las estructuras de la creencia a un pasado arquetípico, «establecido» de una vez por todas. No están lejos de Nietzsche al afirmar que la encarnación del Verbo, en la terminología tradicional de la teología, solo puede ser «histórica» y a la vez «dialéctica», es decir, llamada a negar en cada instante las formas de conciencia que la encarnación pasada engendraron en los hombres. Esto lo ha dicho Altizer con palabras muy claras:

> Si el cristiano es llamado a establecer un pacto inmediato e histórico, debe hacerse totalmente receptivo al significado último de su propio tiempo y lugar y vivir la realidad de su propio destino con la convicción de que el Verbo ha de hallarse allí y nada más que allí[861]

Y de una forma aún más rotunda:

> El Verbo solo puede constituir un proceso progresivo mediante la continua negación de sus propias expresiones pasadas, y solo puede constituir un Verbo escatológico que irrumpa desde el futuro en el presente mediante un proceso de inversión de la totalidad histórica. Es precisamente el movimiento de la historia hacia adelante lo que atestigua la presencia del verbo[862]

Mas una teología consciente se da cuenta de que la presencia histórica e institucional de la Iglesia en el mundo, y las apremiantes y fundamentales responsabilidades que le cupieron desde el ocaso del mundo antiguo significaron un «compromiso» con el mundo que, sin embargo, había sido negado por la radicalidad escatológica de su fundador. El no advenimiento de la consumación inmediata -que aún esperaba San Pablo- llevó a un rebajamiento ostensible de las esperanzas de transformación depositadas en el inminente Reino y, en consecuencia, una reformulación de los tiempos y las exigencias. Ahora, sin embargo, se daría una situación completamente nueva por la muerte de Dios: ya no sería necesario ni útil el conjunto de las imágenes del pasado, incluidas las de Jesucristo. Y el advenimiento de la «nihilidad» -en palabras de Altizer- significa tal vez una oportunidad de ensayar una nueva radicalidad escatológica. Y es aquí donde conecta a Jesucristo con Nietzsche, en la medida en que si no hay un mundo «decente» que conservar (para el galileo porque el pecado lo ha degradado y, para el alemán, porque la falta de valores que significa el nihilismo pleno hace del mundo, de nuevo, un material enormemente plástico), es posible recuperar una

---

[860] Hamilton, Altizer, *op. cit.*, p.157.
[861] *Ibíd.,* p.152.
[862] *Ibíd.,* p.159.

radicalidad escatológica perdida, la posibilidad de un nuevo e inmediato *Eskhaton* que, evidentemente, está presente en el pensamiento de Nietzsche, primero en la negación (dialéctica) de un «presente» insoportable, y después en la forma del advenimiento del «superhombre», que aportará -cualquiera que sea la forma que adopte- una nueva «tabla de valores», una nueva inversión (como la vieja inversión paulina por la que Dios confundió "*la sabiduría de este mundo*" y se *rebajó* al esclavo, *Filip* 2, 6-8).

Radicalidad escatológica que -no nos cansamos de advertir- hace actuar a Nietzsche como un profeta bíblico (postbíblico) que niega el presente y enseña a los hombres que su vieja «Fe» no sirve y ha de ser reinventada. Naturalmente, Nietzsche no iba a llamar a su *criatura* «nuevo Adán»[863]; pero este concepto se relaciona demasiado con la formulación del superhombre nietzscheano como para no establecer la *vinculación*. ¿No se deduce esto de las palabras del propio Altizer?

> Solo el cristiano puede comprender de verdad la muerte de Dios, ya que solo el cristiano está abierto al movimiento progresivo de la historia y del Verbo. Solamente un nuevo Adán liberado de la vieja creación del pasado puede celebrar la presencia del Verbo en un nuevo mundo que rechaza todas las manifestaciones anteriores de la fe[864]

Final

Para Thomas Altizer la "*fe cristiana apunta en definitiva hacia un objetivo no religioso*"[865]. Y es que para él hay una oposición insalvable entre una concepción de Dios, o de la sacralidad, como algo eterno e inmóvil y captar la realidad de la Encarnación. Precisamente los más proféticos entre los pensadores cristianos han captado esta imposibilidad que -sin embargo- se ha hecho convivir dos milenios. Pensadores como Blake o Hegel han destacado que

> el Dios cristiano y la religión cristiana son los obstáculos más profundos a una redención escatológica, coherentemente dialéctica o absoluta[866]

La teología radical equipara -como hemos visto- el movimiento escatológico del Reino (Jesús), con la afirmación de Nietzsche del eterno retorno, como escatologías radicales. Y, ¿no está la teología de la muerte de Dios pensando precisamente en él cuando afirma:

> «Dios ha muerto» son palabras que solo puede pronunciar auténticamente el cristiano, y no el cristiano religioso que está ligado a un Verbo eterno e inmutable sino el cristiano radical que habla en respuesta a un Verbo encarnado que se vacía de Espíritu para aparecer y existir

---

[863] Rom 5, 15-21.

[864] *Ibíd.,* p.174.

[865] *Ibíd.,* p.176.

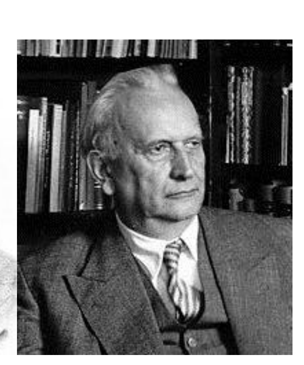
[866] *Ibíd.,* p.178. Nos asalta ante estas afirmaciones la duda de saber en qué medida se puede aplicar esta interpretación a Nietzsche, a quien esta teología ha colocado, precisamente junto a Hegel, como pensador «cristiano». Sin embargo, sabemos que la concepción de Dios, como *Logos, Verbo, Espíritu*, con todos los caracteres absolutos y sagrados que le ha prestado la especulación helenística, fue rechazada continuamente por Nietzsche, en su afirmación, repetida a lo largo de las páginas de *AC*, de que Jesús mantiene una concepción contraria del «Padre» y del significado de la «fe».

como carne. Un Verbo kenótico actúa o cambia invirtiendo las formas de la carne y el Espíritu[867]

[867] *Ibíd.*, p.181.

CAPÍTULO 15
LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE: ALEMANIA





Cuando un alemán demuele algo, tiene que caer algún Dios y perecer un mundo. Entre los alemanes, el acto de aniquilar -es decir, la creación y la trituración de lo temporal- constituye su eternidad

Max Stirner

La interpretación que Heidegger hizo de Nietzsche[868], concretamente su decisión de incluirlo dentro de la tradición metafísica occidental, como su canto de cisne, ha tenido una influencia notable en la filosofía posterior a la hora de interpretar al filósofo de Röcken[869]. Nosotros vamos a limitarnos a exponer sus referencias a la muerte de Dios, a partir de su conocido y breve ensayo de 1950[870] Es cierto que así nos apartamos relativamente de nuestro propósito de aportar las interpretaciones que de la filosofía de Nietzsche se han hecho desde un ámbito «cristiano» o próximo al cristianismo, a pesar de la fundamental importancia que la teología y los textos bíblicos tuvieron, especialmente, en el Heidegger temprano. Por supuesto,

---

[868] Fundamentalmente su *Nietzsche*, 2 vol., Barcelona, Destino, 2000. Y una reciente edición con traducción de Juan Luis Vermal: Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.

[869] Así lo asegura, por ejemplo, Vattimo: "*La interpretación actual de Nietzsche, incluso en la diversidad de sus planteamientos y resultados, está orientada en su totalidad por una decisiva «prescripción» de Martin Heidegger; prescripción según la cual es preciso leer a Nietzsche poniéndolo en relación con Aristóteles, o sea, considerándolo como un pensador esencialmente metafísico",* en *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1985, p.13.

[870] Heidegger, M., "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto" en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

también la visión de Nietzsche que nos ofrece Heidegger ha sido muy cuestionada por otros filósofos. Un ejemplo de ello es Fernando Savater:

> Heidegger vio bien la apuesta metafísica que estaba en juego en el pensamiento nietzscheano, pero se equivoca -aún peor, falsea radicalmente a Nietzsche- al empeñarse en *ontologizar* su pensamiento como un último avatar crítico de la metafísica occidental[871]

Después, el centro de interés de este capítulo lo constituyen las ideas de Karl Jaspers y Karl Löwith sobre los aspectos «religiosos» (o «filorreligiosos») de la filosofía de Nietzsche. Reconocemos sin dificultad la parcialidad que supone la elección de unos pocos filósofos alemanes entre la pléyade inacabable de quienes interpretaron e interpretan hoy a Nietzsche. Hacer referencia a las lecturas que de él hicieron Jaspers y Löwith obedece a una sencilla razón: aunque no los únicos desde luego, sí fueron dos de los más prematuros filósofos que concibieron a Nietzsche profundamente anclado en una cultura personal tan profundamente modelada por el cristianismo que, a pesar de la intensa crítica, a veces despiadada y cruel de Nietzsche a la religión cristiana (desde el joven intelectual de las *Intempestivas* al maduro y furibundo filósofo de *AC*), el cristianismo no acabó nunca de desprenderse de él: ni por la «voluntad de verdad» con la que combatió -que él mismo sitúa, en el prólogo de *A*, como sabemos, como don heredado del cristianismo-, ni en la imposibilidad de renunciar a alguna forma de «salvación» del nihilismo presente, se llamara superhombre o eterno retorno. Por no mencionar lo que involuntariamente pudo lograr más y mejor que muchas teologías: la re-visión de la figura del crucificado, colocado por él en el centro del «escándalo», por su concepción de un «Dios en la cruz»[872]. Estos filósofos alemanes -y también Hannah Arendt, sin duda- atisbaron con agudeza esta profunda ambivalencia en plenos años 30.

15. 1. MARTIN HEIDEGGER: EL OLVIDO DEL SER.

> *No hay en Heidegger una verdadera superación de las posiciones de Nietzsche, sino más bien una lectura que lo tuerce y lo libera de aquellos remanentes positivistas y vitalistas tan visibles en la noción de voluntad de poder*
>
> Vattimo, G. y Zabala, S., *Comunismo hermenéutico*

Un problema importante con el que debemos contar, de aceptar las tesis de Martin Heidegger (1889-1976), es que la fundamentación «metafísica» de la muerte de Dios nietzscheana, deja al cristianismo en una situación relativamente «marginal» en el proceso de que aquí estamos hablando, puesto que se están consumando estructuras más antiguas, profundas y permanentes que las que determina esta religión histórica.

El cristianismo tiene, por decirlo de alguna manera, un peso algo menor en esta interpretación, dado que, desde el principio hasta el final, la muerte de Dios es

[871] Savater, F., *Idea de Nietzsche,* Barcelona, Ariel, 2007, p.65.

[872] Recordar que la imagen de «Dios en la cruz» constituye el centro de la filosofía de Jürgen Moltmann.

pensada por Heidegger como un proceso de consumación y consumición de la metafísica[873]. Nietzsche es -para Heidegger- un pensador metafísico, comparable a Aristóteles y las categorías que se manejan a lo largo del ensayo heideggeriano: «ente», «ser», «voluntad de poder» o «nihilismo», remiten a circunstancias que no tienen apenas nada que ver con aquello que denominamos «cristianismo» (al menos no en su sentido vivencial-existencial); empezando por el «Dios» que muere, que no es otra cosa que la máxima expresión del mundo de lo «suprasensible». Es cierto que, al final de su ensayo apunta una cierta *lírica* que escapa a su rigurosa fundamentación de los conceptos, cuando remite a las palabras del loco que "*busca a Dios*" a toda costa. Entendemos que éste es el aspecto que Eugen Biser criticaba en la posición de Heidegger, en el sentido de que su «negación» parecía al final convertirse en una «afirmación»; o la enigmática referencia heideggeriana a una «razón» que obstaculiza el pensar con la que el viejo rector terminaba su ensayo:

> El pensar solo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar[874]

La influencia poderosísima ejercida por Heidegger parece justificarse en la potencia y la lógica con la que va argumentando el tema de la muerte de Dios, a partir evidentemente del aforismo 125 de *GS*, apoyándose sobre todo para ir desgranando su explicación en las páginas de *VP*. El sentido de su interpretación, donde Nietzsche destaca como página, al parecer final, de la larga historia de la metafísica (aunque la pregunta esencial sobre la esencia del ser termine por morir incontestada), ha pesado y seguirá pesando fuertemente sobre quienes se acerquen al tema de la muerte de Dios, aunque la religión cristiana aparezca allí -como hemos apuntado- a la manera de un convidado de piedra. Veamos, en esencia, qué dice Martin Heidegger.

¿El final de la metafísica?

Con Nietzsche la metafísica de más de dos milenios parece llegar a su estadio final. Con él se la ha privado de la posición esencial que mantenía y ya no se divisan nuevas posibilidades para ella. Nietzsche -como pensador «metafísico» que es- va a *pensar* también metafísicamente la historia de Occidente: ésta no es sino el surgimiento y el despliegue del nihilismo.

---

[873] En la misma línea que señalamos acerca de la influencia de Heidegger en la recepción posterior de Nietzsche, dice Luis César Santiesteban: *"Aun cuando la interpretación de Nietzsche que Heidegger lleva a cabo, en razón de su carácter arquitectónico y su originalidad, ha marcado de manera decisiva la recepción de Nietzsche desde la segunda mitad del siglo XX, se han levantado voces en su contra debido a su unilateralidad. Lo que se le objeta a dicha exégesis es que toma como base casi exclusivamente la obra tardía de Nietzsche, y de preferencia* «La voluntad de poder», pero deja fuera de consideración los escritos de sus fases temprana y media. Éstos son, precisamente, los textos que contienen los elementos fundamentales de la crítica radical a la metafísica...", en "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche", *Diánoia,* volumen LIV, número 63 (noviembre de 2009), p.4.

[874] Heidegger, M., "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»" en *Caminos del bosque,* Madrid, Alianza editorial, 2010, p.198.

En realidad, piensa Heidegger e insistirá más tarde en ello, la verdad del ser ha permanecido siempre impensada. Y en esto Nietzsche no va a ser una excepción. ¿No expresa en realidad Nietzsche con su «Dios ha muerto»?

> la idea que dentro de la historia de occidente, determinada metafísicamente se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa[875]

La idea de la muerte de Dios no es ajena al propio Nietzsche ya en su juventud y desde luego Heidegger no deja de relacionarla, aunque en otro sentido, con una cita de Hegel de 1802: *"El sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el que Dios mismo ha muerto*".

Desde el principio deja claro Heidegger que su interpretación no se va a mover en el ámbito de la moral, la sociología o la antropología religiosa, sino en la óptica estrictamente metafísica:

> Los nombres de Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas, de los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real [...] Significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final[876]

Nihilismo

El nihilismo no representa una opinión ni una corriente ideológica. Estamos hablando para Heidegger de un proceso fundamental en la historia de Occidente, un proceso que la recorre de principio a fin. Nada tiene que ver tampoco con la actitud hacia el Dios cristiano, ni con el ateísmo (que, como mucho, será una consecuencia, no una causa). Antes y después de la muerte de Dios, como veremos, hay nihilismo. Un nihilismo que ciertamente se modifica. De hecho la muerte de Dios no significa que se termine la estructura tradicional que ordenaba el mundo en «suprasensible» y «sensible», sino que:

> En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón [...] La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la dicha terrestre de la mayoría[877].

En definitiva:

> Lo que se quiere poner de esta manera en el lugar del mundo suprasensible son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, que había tomado prestado su esquema del *ordo*, del orden jerárquico de lo ente, del mundo helenístico-judaico, cuya

---

[875] *Ibíd.,* p.160.
[876] *Ibíd.,* p.162.
[877] *Ibíd.,* p.165.

> estructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental[878]

El campo de batalla -digámoslo una vez más- de todo el proceso permanece dentro de la metafísica: en ese «espacio histórico», afirma Heidegger, se lleva a cabo el proceso (el «destino», dice él, por el que todas las manifestaciones de lo suprasensible "*pierdan su fuerza constructiva y se anulen*").

Lo habitual ha sido confundir el nihilismo con lo que solo son sus manifestaciones: la decadencia de los valores idealistas comienza con la duda de la posibilidad de su realización, y el cuestionamiento de su «para qué». La lógica del nihilismo lleva siempre a la instauración de nuevos valores (transvaloración). Pero nuestra época resulta original en el sentido de que los valores antiguos han entrado en su declinar y ya no son efectivos, y a la vez no se han creado los nuevos. Eso hace que podamos hablar de un nihilismo «incompleto»: valores aparentemente nuevos vienen a ocupar el trono de Dios vacante, sean el progreso, la felicidad universal o el socialismo, pero esto no significa que el lugar que ocupaba el mundo suprasensible, aunque vacío, haya desaparecido:

> El nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que se mantiene libre a modo de ámbito ideal para lo sensible[879]

Debemos entender en relación con esto el ataque de Nietzsche a las manifestaciones de la modernidad y que muchos de los que continúan la línea de su crítica genealógica diseccionen las instituciones y discursos que han sustituido al viejo Dios cristiano, como ocurre por ejemplo con Michel Foucault.

El «valor» sustituye al «ser»

El examen de la cuestión esencial del «valor» y de los «valores», parte en Heidegger del siguiente aforismo de *VP*:

> El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir[880]

El valor es esencialmente un "*punto de vista*" y la vida misma es instauradora de valores, pero bajo la doble condición de "*conservación*" y "*aumento*".

La voluntad de poder -que para Nietzsche es la esencia del ser de lo ente- solo puede manifestarse como creación de puntos de vista, es decir, de valores; y a la vez es la responsable de la modificación de los mismos, esto es, de la «transvaloración». El sentido de esta transvaloración, como es sabido, significa en Nietzsche el fin de los valores dominantes, los supransensibles, y con ello la

---

[878] *Ibíd.,* p.165.
[879] *Ibíd.,* p.168.
[880] *Ibíd.,* p.170.

inversión de toda la metafísica, o *su* fin, por ser más rigurosos, lo que Heidegger no comparte.

La voluntad de poder

Si queremos comprender la frase «Dios ha muerto» y el concepto de nihilismo en Nietzsche, es necesario profundizar el sentido de la voluntad de poder.

Heidegger quiere situar la voluntad de poder fuera de las percepciones y manifestaciones *psicologistas* al uso: no tiene nada que ver con las representaciones habituales de "*querer*" ni de "*poder*", tampoco con una "*tendencia*" hacia un bien apetecido, en el sentido de apoderamiento, o de "*dominio*" sobre algo exterior. La interpretación correcta se debe hacer dentro del ámbito de la historia de la metafísica occidental.

En primer lugar "*querer*" es siempre "*querer ser señor*"; incluso en el siervo la actitud es idéntica; "*querer es, en sí, dar órdenes, ordenar*"; en la orden, "*el que ordena se obedece a sí mismo*". No se trata de un mero "*mandar"*, es una "*autosuperación*" y más difícil que obedecer. La voluntad es el autorrecogimiento en lo ordenado.

La voluntad de poder no trata de llegar a algo que no tiene: "*lo que quiere la voluntad ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. La voluntad se quiere a sí misma. Se supera a sí misma*".

La voluntad de poder es siempre un no detenerse, un ir más allá. En la voluntad de poder, en definitiva, se trata de *"apoderarse de sí mismo en lo incondicionado de su esencia".*

La voluntad de poder actúa por medio de los valores; ellos son los factores de conservación y aumento de la misma. Así como la «esencia» del ser de lo ente es la voluntad de poder, su manifestación, su «existencia» es el eterno retorno de lo idéntico:

> Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la antigüedad a la metafísica, desde el *ens qua ens* en el sentido de *essentia* y *existentia*[881]

La Modernidad, a partir del *cogito* cartesiano, se configura como «conciencia», como «sujetidad»: "*el sujeto se convierte en autoconciencia"*. Nietzsche profundiza esta lógica, según Heidegger:

[881] *Ibíd.,* p.177.

> Esto evidencia en qué medida en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto «esencia» de todo lo efectivamente real, se consuma la moderna metafísica de la subjetividad[882]

Heidegger insiste en ver en Nietzsche un pensador estrictamente metafísico. Aunque modifique el sentido de términos como «verdad», que pasa a conformar algo radicalmente «histórico» y por ello, provisional, sigue formando parte del arsenal pensante de Nietzsche: "*verdad es ahora el estable aseguramiento de las existencias del círculo a partir del que la voluntad de poder se quiere a sí misma*"[883]. Muy por encima de esta noción está en Nietzsche la de «arte», arte como "*esencia de todo querer que abre perspectivas y las ocupa*"[884]. El arte es el verdadero excitante de la voluntad de poder, es el responsable de la tensión de superación de la voluntad de poder. "*En relación con el valor llamado verdad, es un valor más elevado*"[885].

Sin duda, una de las aportaciones modernas a la metafísica, en la que Nietzsche no hace sino profundizar, es la conversión, a través de la subjetividad que ella inaugura, de la voluntad como verdadera esencia de la metafísica:

> Con la subjetidad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetidad, en el sentido de la voluntad[886]

Nietzsche es un pensador estrictamente metafísico

Para Heidegger, Nietzsche es un pensador "*no menos concreto y riguroso que Aristóteles*". Conectarlo con Kierkegaard, como se hace es "*un desconocimiento de la esencia del pensar". "En cuanto pensador metafísico, Nietzsche conserva la proximidad con Aristóteles*[887].

La interpretación que Nietzsche hace del nihilismo es completamente metafísica, "*concretamente en el sentido de la voluntad de poder, ésta se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores*"[888]. Sin embargo, Nietzsche, al igual que los demás metafísicos, nunca pudo pensar la esencia del nihilismo.

---

[882] *Ibíd.,* p.178.
[883] *Ibíd.,* p.179.
[884] *Ibíd.*
[885] *Ibíd.,* p.180.
[886] *Ibíd.,* p.181.
[887] *Ibíd.*, p.185.Luis César Santiesteban aclara esta conexión de Nietzsche con Aristóteles hecha por Heidegger: "*Heidegger rastrea también las huellas del concepto de poder en el interior de la metafísica y se remonta a Aristóteles; con ello encuentra un importante punto de apoyo para su interpretación y demuestra la innegable pertenencia de Nietzsche a la metafísica occidental* [...] *A fin de documentar este íntimo contacto entre ambos filósofos, Heidegger recurre a la definición de poder (Macht) que traduce como fuerza (Kraft), explicación que ofrece en algunos pasajes*"; en Santiesteban, *op, cit.*, p.11.
888 Heidegger, "La frase de Nietzsche...", p.186.

El superhombre /transhombre

Aclara en primer lugar Heidegger lo que no es el superhombre:

> Con este término Nietzsche no entiende algún ejemplar aislado del ser humano en que las capacidades y miras del hombre normalmente conocido se hubieran acrecentado y aumentado hasta lo gigantesco... No es tampoco ese tipo de hombre que pudiera surgir de una aplicación de la filosofía de Nietzsche a la vida. El término «transhombre» nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época. El transhombre es el hombre que es hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para dicha realidad[889]

De alguna manera el «hombre antiguo» no está preparado para la nueva realidad que explicita la muerte de Dios:

> El pensamiento de Nietzsche que piensa el transhombre, nace del pensamiento que piensa ontológicamente lo ente como ente y, de este modo, se atiene a la esencia de la metafísica, aunque sin poder experimentar dicha esencia dentro de la metafísica [..] En la metafísica de Nietzsche queda necesariamente velado el fundamento de la relación esencial entre la voluntad de poder y la esencia del transhombre[890]

Todo se relaciona al saber que "*la* existentia*, que forma parte de la* essentia *de lo ente, esto es, de la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo*"[891].

Insiste Heidegger en que a Nietzsche "*le queda a oscuras en qué relación se encuentra ese pensamiento que piensa al transhombre bajo la figura de Zaratustra, con la esencia de la metafísica*"[892]. Ese es el motivo del carácter oculto en el que permanece su obra *AHZ*.

Nietzsche ha pensado en la esencia de esa humanidad que ahora debe cumplir la voluntad de poder y hacerse cargo del dominio de la tierra. Pero:

> la esencia del trashombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente[893]

La diferencia entre el antiguo hombre y el nuevo es que aquél "*no ha experimentado ni asumido la voluntad de poder como tal rasgo fundamental*", mientras que el nuevo "*se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder*"[894].

---

[889] *Ibíd.,* p.187.
[890] *Ibíd.,* p.188.
[891] *Ibíd.*
[892] *Ibíd.*
[893] *Ibíd.*
[894] *Ibíd.,* pp.188-189.

«Dios ha muerto»

Centrémonos finalmente en la última parte de su ensayo, aquélla que específicamente analiza el #125 de *GS*. Es aquí donde podemos ver la cercanía de Heidegger al problema «religioso» que nos ocupa en Nietzsche. Y -aunque no podemos detenernos en ello ahora- sería el momento de plantear la dimensión «teológica» que aún permanece en Heidegger después de *Ser y Tiempo*, y que muchos autores han puesto de relieve, entre ellos Gianni Vattimo[895].

En definitiva, en la última parte de su escrito, y tras haber relacionado los términos «nihilismo», «voluntad de poder» y «transhombre» de manera co-sustancial con la muerte de Dios, pasa Heidegger a profundizar más en esta última y en el sentido de las afirmaciones del exaltado del aforismo 125 de *GS*, aunque siempre pese ya la sombra de que la verdadera esencia permanezca impensada.

El sentido metafísico de la expresión «Dios ha muerto» es el siguiente:

> Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y las medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. Habrá aquí y allá algo de fe cristiana, pero el amor que reina en ese mundo no es el principio eficiente y efectivo de lo que ahora ocurre. El fundamento supransensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal. Este es el sentido metafísico de la frase metafísica «Dios ha muerto»[896]

Pero es un error -siguiendo el razonamiento de Heidegger- pensar que el transhombre viene estrictamente a ocupar el lugar que antes ocupaba el viejo Dios:

> Pensando de manera muy primaria se podría opinar que la frase dice que el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres o, de manera aún más burda, que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios. Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esa imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al

---

[895] Vattimo, *Introducción a Nietzsche*. Referiremos también una posición que nos parece interesante, es la de Francisco X. Sánchez en una ponencia titulada *De la muerte de Dios y de la onto-teo-logía a la vida de Dios en el rostro del otro (México, D.F., Octubre de 2008),* quien insiste en la extraordinaria influencia que la teología católica y protestante (Bultmann, Rahner, Welte) y el pensamiento judío (H. Cohen, F. Rosenzweig) tuvieron sobre él. Dice francisco Sánchez: *"La influencia de la teología en el pensamiento de Heidegger es considerable. En el mismo año de la aparición de su libro que le diera notoriedad, Seit und Zeit, 1927, Heidegger decía en su conferencia* "Fenomenología y Teología"*:* «La fe es un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio -que forma parte esencialmente de ese modo de existencia-, no madura por sí mismo a partir del Dasein ni mediante él, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído». *Si la deuda de Heidegger con respecto a la teología, durante sus primeras investigaciones, es mucha, sin embargo posteriormente será una deuda de la que él preferirá no hablar".*

[896] Heidegger, *op. cit.*, p.189.

ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. El transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto –y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna– en la subjetidad[897]

En la nueva situación la humanidad, caracterizada por la autoconciencia y el sujeto, va a convertir el mundo en «objeto». Esto es muy importante[898]:

La propia tierra ya solo puede mostrarse como objeto del ataque que en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre [...] Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica[899]

Nos adentramos en unas afirmaciones preñadas de posibilidades. ¿Está diciendo Heidegger que está en la esencia de la nueva situación de la voluntad de poder entender necesariamente el mundo y la naturaleza como «objeto» y, por tanto, desplegar a partir de aquí el dominio técnico del mundo? ¿Es esto lo que ha hecho la Modernidad desde el «ego cogito» y que el transhombre sanciona? Queda entonces por saber qué ocurre con los demás hombres, con el *otro*. ¿Se puede desprender la idea de que los otros pueden convertirse también en objeto de la voluntad de poder? ¿Es eso lo que dice Nietzsche? ¿Es eso lo que quiere decir el aforismo póstumo de 1881/82 (XII, 441) que cita Heidegger: "*Vendrá el tiempo en que se conducirá la lucha por el dominio de la tierra en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales"*.

La conversión del «ser» en «valor» es en realidad una caída, la consumación del nihilismo. Ni los propios cristianos se dan cuenta del ataque o golpe que proporciona al concepto de Dios el concebirlo como «valor supremo».

Finalmente, Heidegger entra a fondo en su interpretación del #125 de *GS*. En primer lugar a partir del análisis de las metáforas con las que el loco expresa las consecuencias inimaginables del deicidio: «sol», «horizonte» y «mar» para, a continuación, llamar la atención sobre las expresiones: "*lo hemos matado"* y "*sin embargo son ellos los que lo han cometido*" del referido aforismo. Haberlo matado -dice Heidegger- es mucho peor que concebir la muerte de Dios como "*que el propio Dios se ha alejado por propia voluntad de su presencia viva*"[900].

Para Heidegger, las imágenes nietzscheanas no olvidan en ningún momento la «caverna» platónica, en el estricto marco de una lectura metafísica:

«horizonte» significa el mundo suprasensible en cuanto verdaderamente ente [...] El ámbito suprasensible que es en sí, ya no se encuentra sobre los hombres a modo de luz normativa[901]

Y el mar «bebido»:

[897] *Ibíd.,* pp.189-190.
[898] Como veremos más adelante esta afirmación será discutida por Paul Valadier (capítulo 15).
[899] Heidegger*, op. cit,* p. 190.
[900] *Ibíd.,* p.193.
[901] *Ibíd.,* p.194.

El hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto (*ídem*)

De esta manera extrae Heidegger su «lectura» de la muerte de Dios:

Siguiendo el hilo conductor de estas tres imágenes. [...] se pueden aclarar las tres preguntas acerca de qué se quiere decir con el suceso de la muerte de Dios. Matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que lo ente como tal no es exactamente aniquilado, pero sí se vuelve otro en su ser. En este proceso, también y sobre todo, el hombre se vuelve otro. Se vuelve aquel que aparta lo ente entendido como lo ente en sí. La subversión del hombre a la subjetividad, convierte a lo ente en objeto[902]

Para Heidegger se consuma -con el pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder- un golpe mortal al ser, que ya nunca podrá presentarse en su verdad. Y es que, en realidad, el ser nunca ha podido ser «pensado» o, dicho de otra manera, la historia del ser es la historia del olvido del ser. Es lícito concluir que "*la metafísica es, en esencia, nihilismo*"[903].

Termina, sin embargo, Heidegger su breve ensayo con unos párrafos de un tono diferente al resto del escrito; allí donde nos llama la atención sobre el grito del loco, "*¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!*". Este dudoso loco parece en realidad el hombre "*que ha salido fuera y por encima del hombre anterior*", el hombre que realmente ha sabido "*ser el animal racional*". Debemos estar atentos a sus primeras frases, sobre todo en una época en la que los hombres ya no piensan:

El loco es [...] aquel que busca a Dios clamando por Dios. ¿Tal vez un pensador ha clamado ahí verdaderamente de profundis? ¿Y el oído de nuestro pensar? ¿No oye todavía el clamor? Seguirá sin oírlo durante tanto tiempo como no comience a pensar. El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar[904]

15. 2. KARL JASPERS (1883-1969)

Lo cristiano y lo anticristiano conforman a Nietzsche

Uno de los pensadores que -a nuestro juicio- mejor y más profundamente comprendió la explosiva mezcla de elementos cristianos y anticristianos en la filosofía de Nietzsche fue Karl Jaspers. Los trabajos de éste que conforman su interpretación

[902] *Ibíd.*
[903] *Ibíd.,* p.196.
[904] *Ibíd.,* p.198.

de la filosofía de Nietzsche son fundamentalmente dos: *Nietzsche* y *Nietzsche y el cristianismo*[905].

Jaspers se mueve en la línea prometedora y fecunda de aquéllos que sospechan que tras el feroz anticristianismo de Nietzsche se esconden actitudes, gestos e incluso reconocimientos y manifestaciones explícitas muy *cristianas*, escondidas entre los truenos del filósofo. Por ello -subraya desde el principio- a las numerosísimas citas anticristianas se pueden oponer otras que parecen radicalmente incompatibles con aquéllas:

> [El cristianismo] es, a pesar de todo, el mejor ejemplo de vida ideal que yo haya verdaderamente conocido; desde que aprendí a andar, lo he perseguido, y creo que en mi corazón nunca lo he vituperado[906]

Este es solo un ejemplo entre los múltiples que se pueden aducir. Pero el mérito de Jaspers será más que encontrar la cita concluyente, explicitar -como buen psicólogo- las corrientes más profundas y contradictorias de su pensamiento. Esto, desde luego, sin perder de vista que los juicios explícitamente anticristianos de Nietzsche son abrumadoramente mayoritarios.

Tal vez su juicios más definitivos sea los siguientes:

> Nietzsche revela así uno de los caracteres de su propia pasión: su hostilidad al cristianismo en tanto que realidad es inseparable de su adhesión de hecho al cristianismo en tanto que exigencia. Y esa adhesión, en vez de ser para él una debilidad representa, por el contrario, un valor. Nietzsche tiene conciencia de que ha sido el impulso moral del cristianismo lo que movió al hombre a querer una verdad sin límites. [..] Por lo que exige que el cristianismo sea no rechazado, sino trascendido.
>
> Hemos de comprenderlo, pues, de la siguiente forma: su pensamiento se ha emancipado del cristianismo gracias a los propios impulsos cristianos. Al luchar contra el cristianismo no quiere simplemente sacrificarlo, anularlo, ni retrotraerse a un mundo precristiano; quiere superarlo, rivalizar con él, y ello con energías que solo el cristianismo ha sabido desplegar. Cuando afirma: ya no somos cristianos, agrega al punto: Nuestra piedad misma, más severa y más exigente, nos impide hoy ser cristianos (XIII, 318). Cuando opone a toda moral su *Más allá del bien y del mal,* es porque quiere, por fidelidad a la moral, más que la moral. Queremos ser los herederos de la moral cuando hayamos destruido la moral (XII, 85). Nuestro sentido moral es como un noble legado de la humanidad que nos precedió (XI, 35). En todo lo que hacemos, es la moralidad misma la que se vuelve contra la forma que asumía hasta ahora (XIII, 125).
>
> Desde antiguo, bajo el efecto de exigencias cristianas, de una sinceridad tendida moralmente hasta su último extremo, se ha librado un combate cristiano contra toda forma de cristianismo realizado[907]

Si hemos de resumir sumariamente su pensamiento, Nietzsche es *anticristiano* en el contenido de sus planteamientos, *anticristiano* en su negación de los dogmas

---

905 Jaspers, K., *Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2003; *Nietzsche y el cristianismo,* Buenos Aires, Deucalión, 1955.

906 Carta a Peter Gast el 21-1-1881.

907 Jaspers, K., *Nietzsche y el cristianismo,* pp.13-14.

fundantes, pero «cristiano» en lo profundo de sus intenciones, actitudes y energías desplegadas, en su impulso «motivador». Este impulso y esta actitud de fondo se mantienen inalterables en el primer y último Nietzsche. Incluso en el más joven, el adolescente, donde se intuye todo lo que después va a desarrollar: un cristianismo del que ignora credo y dogmas, pero que le impregna de su contenido simbólico:

> Que Dios se convirtiera en hombre, significa que el hombre no debe buscar su beatitud en el más allá, sino fundar su cielo en la tierra[908].

El malentendido cristiano se produce desde el principio: Jesús de Nazaret y la forma histórica del cristianismo

Nietzsche es la conciencia de una crisis histórica, una crisis que conlleva el advenimiento inevitable de la edad del nihilismo. A la vez, es también conciencia de la necesidad de superación de ese nihilismo bajo la fórmula del «superhombre». ¿Cuál es la causa profunda de este proceso? El hecho de que Dios ha muerto (*Gott ist tot*). No es una simple manifestación de ateísmo, de des-creencia, es un "*hecho que concierne al ser*". Es el hecho capital de nuestra época. ¿La responsabilidad? La responsabilidad recae sobre el propio cristianismo:

> Porque el cristianismo destruyó todo aquello de que el hombre vivía, y particularmente la verdad trágica de la vida que conocían los griegos presocráticos. El cristianismo no opone a esa verdad más que ficciones: Dios, el orden moral del universo, la inmortalidad, el pecado, la gracia, la redención. Llega por fin un momento en que la exigencia de sinceridad, elevada al más alto grado por el cristianismo, suscita la repugnancia ante la falsedad y la mentira de toda la interpretación cristiana del mundo (XIV). Entonces el mundo ficticio del cristianismo queda al descubierto, y sólo resta la nada: el nihilismo es la consecuencia lógica de nuestros valores y nuestros ideales (XIV, 138). Como el cristianismo, con todas sus fuerzas, solo se apoyaba sobre ficciones, el hombre, al descubrirlo, debe ahogarse, forzosamente, en una nada sin precedentes.

Asistimos al comienzo de esa etapa. El advenimiento del nihilismo, dice Nietzsche, será la historia de los dos próximos siglos[909]

Origen y transformación del cristianismo

Para Nietzsche el gran malentendido del cristianismo consigo mismo se produce desde el principio. El cristianismo histórico no responde a las exigencias espirituales ni a los impulsos auténticos de su fundador.

No vamos a entrar en la caracterización nietzscheana de Jesús según la entendió Jaspers, porque básicamente la hemos expuesto en buena medida en el capítulo 5. Allí perfilamos los rasgos que lo caracterizaban (una ética práctica, una superación de la concepción tradicional del pecado y la moralidad, etc.), así como las

---

[908] *Ibíd.,* p.8. Ésta es un frase de un Nietzsche adolescente.
[909] *Ibíd.,* p.11.

limitaciones que presentaba la interpretación de Nietzsche, que el propio Jaspers juzgaba ásperamente en un texto ya citado. También hemos expuesto en lo sustancial -capítulo 6: Pablo de Tarso- la forma en la que el cristianismo se desvía del mensaje de Jesús desde el principio. No insistiremos más en ello.

Fundamental resulta igualmente el concepto de «resentimiento» en la interpretación nietzscheana del cristianismo. Una tesis harto discutible para Jaspers y para muchos, pero que condiciona -para Nietzsche- la *esencia* y las particularidades históricas de lo que será el decurso de occidente:

> Esa desviación procede de una actitud psicológica elemental, fortalecida por una coyuntura histórica excepcional: el resentimiento de los fracasados, de todos los oprimidos y de los humildes, de todos los mediocres[910]

El resentimiento, junto a la voluntad de poder, habrían actuaron al unísono -como se sostiene en *GM*- en la coyuntura histórica del final de la Antigüedad, caracterizada a la vez por una degeneración palpable del paganismo (cultos mistéricos que prometían «salvación» para el individuo) y por la fatídica destrucción del ideal «trágico» por Sócrates y Platón. A ello habría que añadir el «judaísmo» y su voluntad de poder, de «ser» a cualquier precio, que llevará al máximo esta lógica del resentimiento y perversión de los valores «naturales» en favor de valores «morales», a través de la gran metáfora de Dios en la cruz[911]

Evolución del cristianismo e Historia universal

El cristianismo, a lo largo de los siglos, ha ido conformando las almas, conquistando a los nobles y fuertes. El tipo de tensión y «engrandecimiento» sin precedentes del alma humana que obra el cristianismo produjo consecuencias extraordinarias:

> Conflictos de esa índole provocan esa tensión de espíritu en que ve Nietzsche un efecto extraordinario del cristianismo, y un efecto que él aplaude: porque esa tensión, para quien consiga superar el cristianismo, permite elevar la condición del hombre a una altura que, sin ella, ni siquiera habríamos divisado. Justamente esa tensión surgida del cristianismo es lo que Nietzsche siente como su propia tensión[912]

Según Jaspers, Nietzsche advierte los otros *peligros* modernos: el liberalismo, el socialismo, la democracia, etc., que, aunque se expresen con un discurso anticristiano, *"constituyen esencialmente, para Nietzsche, productos de un cristianismo que se ha relajado"*[913]*.* La decadencia de la idea cristiana significa el surgimiento del nihilismo:

---

[910] *Ibíd.*
[911] *AC*, #41.
[912] Jaspers, *Nietzsche y el cristianismo*, p.44.
[913] *Ibíd.,* p.45.

> En su esencia el nihilismo es una consecuencia del cristianismo, y más precisamente del cristianismo desviado de su origen, no del cristianismo de Jesús[914]

La historia es la historia de la superación del hombre. En los juicios generalizadores de Nietzsche sobre la historia universal el cristianismo es situado muy por debajo del budismo, por ejemplo, o el Islam. En ocasiones es señalado como el destructor de la antigüedad en tanto encontraremos citas que convierten al cristianismo en el único nexo que nos queda para comprender el mundo antiguo.

En cualquier caso, las espesas sombras del nihilismo empiezan -como decía en *GS*- a esparcirse por el suelo europeo. Pero el hombre -dice Nietzsche- no ha de temblar, sino apurar hasta el fin el nihilismo para abrirse a las máximas posibilidades:

> Hemos llegado a un instante único de la historia, no solo debemos superar el nihilismo sino que *por primera vez se hace posible esbozar para la condición humana el más grande de los proyectos* [...] *Debemos ser capaces de elaborar un plan de crianza del hombre superior*[915]

Los aspectos superficiales y el verdadero Nietzsche

A partir de esta afirmación sumaria de Jaspers: *"Nietzsche obedece a impulsos cristianos sin acatar el dogma"*, debemos ser capaces de movernos entre el dédalo de contradicciones del filósofo, sus cambios de dirección en la crítica del cristianismo, para que emerja el verdadero Nietzsche. Y sin duda en el *verdadero* Nietzsche -en opinión de Jaspers- late una profunda aspiración de unidad y superación de los contrarios:

> Cuando estudiamos a Nietzsche, vuelve continuamente a nosotros la impresión de que después del combate, y aun durante el combate, la lucha pierde su realidad; incorpora al adversario en el juego, se asimila a él, no quiere destruirlo, desea que sobreviva. Llega a desear que sobreviva el cristianismo, contra el cual, sin embargo había proferido a menudo su: *Écrasez l'infame*[916]

> No cabe duda de que las exposiciones polémicas en Nietzsche son las más ricas, y sus ataques más estrepitosos; pero conviene buscar en su obra las frases raras, cargadas de silencio, que vuelven aquí y allá a los puntos de su pluma hasta su último año de trabajo. Entonces se comprende que ha rechazado todas las oposiciones[917]

Historia como «totalidad»

> La posibilidad de una visión total de la historia universal es ya en sí misma de origen cristiano. A ella se vincula la concepción del hombre como un ser frustrado. Pero, ante

[914] *Ibíd.,* p.46.
[915] *Ibíd.,* p.49.
[916] *Ibíd.,* p.95.
[917] *Ibíd.,* p.96.

> todo, la voluntad de sinceridad absoluta que inspira los ataques de Nietzsche contra el cristianismo, es también de origen cristiano[918]

No es desde luego Jaspers (lo veremos en otros autores, singularmente en Löwith) el único que advierte que la forma en la que la mayor parte de los pensadores del XIX interpretan la historia universal es inequívocamente de origen cristiano (historia humana como «única», cronológica, con su principio (Génesis), caída, salvación, fin del mundo, Juicio Final,..) Esta estructura interpretativa pasa a las modernas filosofías de la Historia: Herder, Kant, Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, siempre bajo este esquema:

- Se vive (presente) en una «crisis», en una transición hacia algo más o menos definitivo.
- En algún momento del pasado se encuentra un punto culminante, un modelo de salvación, que es una posibilidad abierta a la época actual.

Curiosamente Nietzsche, que participa de esa concepción, descubre su carácter ficcional, la ficción de la unidad de la historia y la posibilidad de su sentido. Pero Jaspers advierte con razón que, sin embargo, no será fiel a ese descubrimiento y acabará formulando juicios como si tal unidad se produjese.

> La historia universal [...] destruye en Nietzsche la unidad de su forma y se convierte en campo de experiencias de las ficciones humanas: la historia es un gran laboratorio. La humanidad no avanza, ni siquiera existe. [...] La idea de unidad que se había originado en el cristianismo termina por abolirse; se aniquila, y en adelante Nietzsche la reemplaza por la del eterno retorno[919]

En una siguiente fase, Nietzsche llega a una idea nada cristiana: esa totalidad -falsa o no- debe ser «dirigida». La orientación de la historia para el cristianismo tenía que ver con la salvación del alma individual; mientras en Nietzsche:

> la orientación de la historia en su conjunto se mantiene en suspenso, y quien decida será la actividad voluntaria del hombre[920]

Es esa línea de crítica -como ya adelantamos en la primera parte-, en la que Jaspers insiste. Según él, no es posible tener un conocimiento total de la historia universal, porque estamos dentro de ese todo, jamás sabemos del todo. Por tanto, ese «totalidad» que el filósofo interpreta es necesariamente una «construcción». Así lo reprocha a Nietzsche:

> Es característico que, ante la historia, Nietzsche no haya sabido superar las afirmaciones brutales, los juicios de valor y las fórmulas sumarias, o bien se haya perdido en trivialidades de orden psicológico, casi siempre negativas[921]

---

918 *Ibíd.,* p.56.
919 *Ibíd.,* pp.59-60.
920 *Ibíd.,* p.60.
921 *Ibíd.,* p.35.

Hay algo en el hombre fundamentalmente frustrado...

La idea nietzscheana de un hombre «incompleto» (“*cuerda tendida*”, “*puente*”, etc., decía Zaratustra), del hombre como “*enfermedad de la tierra*”, le parece a Jaspers una trasposición de la idea cristiana del pecado original. Criatura desviada y equivocada, aún a medio construir, sin dirección definitiva:

> De ello procede el hecho de que Nietzsche diga sí, íntegramente a la condición humana. [...] El hombre está perdido, pero su salvación sigue siendo posible: tal parece ser el esquema fundamental del concepto que Nietzsche se forja de la condición humana. Pero esa concepción ha pasado por un cambio tan radical que ha perdido ya toda su esencia cristiana[922]

Los paralelismos Jesús-Nietzsche

Japers observa importantes paralelismos entre Jesús y el propio Nietzsche. Nos recuerda en este sentido un fragmento de *EH*:

> No recuerdo haberme nunca esforzado por nada, en mi vida no se encontrarán huellas de lucha, soy lo contrario de una naturaleza heroica. Querer alguna cosa, tender a ella, tener un objetivo, tener un deseo en el espíritu, nada de eso conozco yo por experiencia propia. No tengo el menor deseo de que alguna cosa se transforme en algo distinto de lo que es: yo mismo no quiero cambiar [...] Esa analogía de lenguaje entre lo que Nietzsche dice de Jesús y lo que dice de sí mismo no es un caso aislado. He aquí una cita en la que habla de Jesús: “...Todo el resto, la naturaleza entera no tiene para él sino el valor de un signo, de una metáfora”. Y hablando de sí mismo dice: ¿para qué ha sido creada la naturaleza sino para que yo disponga de signos que me permitan hablar a las almas[923]

Las analogías siguen, entendiendo Jaspers que Nietzsche se *apodera* expresamente de Jesús para explicar su propia posición. En un lugar había dicho Nietzsche:

> Jesús tomó partido contra los censores, quería ser el destructor de la moral. Y también: ¿Qué nos importa la moral, a Nos, hijo de Dios?[924]

Y, continúa Jaspers:

> Del mismo modo, el problema de la eternidad presente, de la beatitud vivida, que Jesús ha resuelto con su regla de vida, es para Nietzsche su propio problema. Con una simpatía manifiesta dice: Lo que parece distinguir a Cristo y a Buda es la ventura interior que los hace religiosos. Nietzsche, es cierto, conquista esa ventura interior por otros medios: tomando conciencia del eterno retorno, comprueba la abolición de todos los fines y la falta de finalidad del futuro; y busca esa ventura en estados místicos, no es una regla de vida; pero lo cierto es que los términos “en eso consiste la beatitud”, son tan válidos para Jesús como para Nietzsche.

---

922 *Ibíd.,* p.39.

923 *Ibíd.,* pp.93-94.

924 *MBM*, Sección Cuarta, «Sentencias e interludios», #164.

Verdad y Ciencia como exigencias cristianas.

Aspirar a la verdad y a la ciencia es también en Nietzsche una exigencia de origen cristiano[925]

Nietzsche es consciente de que esa *voluntad* hacia la verdad y esa exigencia del espíritu moderno derivan del propio cristianismo, de su sentido moral que "*reclama la verdad a cualquier precio".*

Jaspers ve en Nietzsche actitudes contradictorias y a veces confusas en su actitud frente a la verdad y la ciencia. Las páginas siguientes las dedica este autor a establecer las diferencias entre la ciencia griega y la que surge en el mundo occidental. Sintéticamente viene a decir que:

- Es indiscutible que "*esa ciencia, con su universalidad, su exigencia sin límite y su tendencia a la unidad, solo apareció en Occidente y solo en suelo cristiano"*[926]*.*

- La ciencia griega no conoce el método, ni la ciencia universal tal como la conocemos nosotros, ni la pasión explosiva que comporta la voluntad de alcanzar la certeza.

¿Por qué? Para Nietzsche a la ciencia griega:

> le faltaron los móviles espirituales y las exigencias morales necesarias. En cambio, el cristianismo ha sido capaz de hacer avanzar esa ciencia, gracias a su cristianismo, y luego contra su cristianismo, o por lo menos contra cada una de las formas objetivas que éste ha podido asumir[927].

En definitiva, desde el lado cristiano toda la obra de Dios, la creación, merece ser conocida, objeto de toda experiencia:

> El hombre se inclina con amor sobre todas las particularidades de los fenómenos, y no hay nada que no deba convertirse en conocimiento y saber[928].

Todavía Santo Tomás y Descartes se hallan bajo ese impulso griego de un cosmos concebido como cerrado. El pensamiento moderno es de signo muy distinto, se vuelca precisamente no en lo cerrado, cíclico y regular sino hacia aquello que no concuerda con un cosmos ordenado:

> La ciencia moderna ha nacido de una racionalidad que, lejos de encerrarse en sí misma, sigue abierta a lo irracional y hasta consigue penetrar en él, subordinándosele[929].

---

925 *Ibíd.,* p.71.
926 Jaspers, *op. cit.*, p.72.
927 *Ibíd.,* p.74.
928 *Ibíd.*
929 *Ibíd.*, p.75.

Esto no habría sido suficiente -a juicio de Jaspers- para poner en movimiento la ciencia moderna. Un segundo factor importante es el de la justificación de Dios; de ahí parte un esfuerzo por penetrar hasta el fondo de esa divinidad y de su obra:

> la pasión de la ciencia, a la vez universal e incorruptible, nace de esa tensión, de esa lucha con la idea de Dios hasta el conocimiento de la realidad, que sin embargo procede de Dios[930].

Todos estos factores necesarios para que surgiera la ciencia no nacieron a la vez que el cristianismo; según Jaspers lo harían en una coyuntura espiritual muy concreta:

> Ello sucedió después de que el pensamiento hubo soportado una larga disciplina.[..] Era el siglo XIV, un tiempo en que la fe empezaba a vacilar sin haber perdido aún su fuerza[931]

A pesar de ello:

> [A] finales de la Edad Media todavía no se había llegado hasta esa profundidad a la que uno se ve precipitado cuando cobra conciencia de los conflictos insolubles, cuando la lucha moral ya no consiente reposo. Había que esperar a los siglos modernos para ver hasta qué punto esos conflictos pueden ser fecundos para el pensamiento[932]

Un «alma profunda» parece resumir esa situación espiritual que necesita la ciencia. Pero, en opinión de Jaspers, la ciencia sigue siendo la más escondida de las realidades; el hombre moderno, aunque le atraiga, no sabe lo que es, no comprende su esencia. Es habitual que le pida una certeza de su posición en el mundo, de su fe o de su conducta; es frecuente la decepción y por tanto el rechazo.

De un mundo sin Dios al término de la ciencia derivan tres posibilidades:

> 1º La investigación científica sigue siendo leal, y el espíritu consciente del hecho de que el mundo no tiene fondo.
> 2º El mundo sin fondo no tiene sentido y por lo tanto viene a ser insoportable.
> 3º Como el mundo sin fondo es insoportable, el hombre trata de aferrarse a algo[933].

La tragedia es que desaparece el interés auténtico por la verdad, a la par que crecen sustitutivos: opiniones, imágenes, principios que pretenden derivar de la ciencia.

Nietzsche habría recorrido todos esos caminos desde la apuesta por la ciencia hasta utilizar pseudoprincipios que pretende hacer derivar de aquélla.

---

930 *Ibíd.*, p.77.
931 *Ibíd.*, p.79.
932 Esta idea nos recuerda el famoso pasaje de la *Genealogía de la Moral,* Tratado Segundo, #16, p.95*: "Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, -de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz".*
933 *Ibíd.*, pp.82-83.

> Nietzsche ha sabido reconocer en su propia exigencia de verdad un último fruto de la moralidad cristiana; luego ha encontrado las fórmulas más claras para expresar la esencia y los métodos de la ciencia; ha seguido todos los caminos de una ciencia en trance de perder su contenido por no referirse a Dios; y, por fin ha utilizado en una buena medida las categorías de quienes falsean los resultados de la ciencia, tomándolos por absolutos, y ello en su ataque contra el cristianismo[934]

Para Jaspers, el hecho de que los impulsos de Nietzsche son en esencia exigencias morales del cristianismo no debe llevarnos al error de creer ni por un momento que haya pensado en restablecer el cristianismo. Más aún, esa llegada a un inevitable nihilismo: *nada es verdad, todo está permitido*, debe ser leída en una clave muy diferente a la indiferencia hacia cualquier «valor». Tal vez debamos entender que ahora se abre al hombre un espacio para su autenticidad original. Surge aquí un nihilismo de la fuerza:

> Su voluntad es precisamente reaccionar contra ese nihilismo. [Con él se da] una nueva concepción del mundo. Es heredera del cristianismo, y no se trata para ella de dejarlo al margen, o de olvidarlo, sino de rivalizar con él, promoviendo una condición humana superior[935]

Identificación con el adversario y rechazo de las oposiciones

Jaspers cree que Nietzsche suprime todas las oposiciones que, sin embargo, parecen caracterizar sus textos. Nos invita a buscar en él una especie de *subtexto*:

> No cabe duda de que las exposiciones polémicas en Nietzsche son las más ricas, y sus ataques más estrepitosos; pero conviene buscar en su obra las frases raras, cargadas de silencio, que vuelven aquí y allá a los puntos de su pluma hasta su último año de trabajo. Entonces se comprende que ha rechazado todas las oposiciones[936]

Ya hemos comentado las líneas convergentes entre Jesús y Nietzsche:

> toma el rasgo fundamental de la Buena Nueva de Jesús, el de que para él ya no hay oposiciones. Y lo refuerza con frases el propio Nietzsche: "La tendencia a refugiarse en las antítesis es la debilidad del nihilismo. Las oposiciones convienen a una época plebeya, porque son fáciles de comprender" (XV, 166)[937]

Y, sigue Jaspers:

> Lo vemos hacer las más sorprendentes tentativas para conciliar finalmente en una unidad superior lo mismo que había rechazado, lo que pretendía destruir en el ardor del combate. Una vez más, el punto culminante es la forma en que aprueba a Jesús: el César Romano con el alma de Cristo (XVI, 253)[938]

---

934 *Ibíd.,* p.84.
935 *Ibíd.,* pp.87-88.
936 *Ibíd.,* p.96.
937 *Ibíd.*
938 *Ibíd.,* p.97.

Los aspectos superficiales y el verdadero Nietzsche

Si Nietzsche postula a veces posiciones tan contradictorias, ¿con qué debemos quedarnos?

> La respuesta es ésta: debemos comprender a un pensador a partir de sus concepciones más amplias, con arreglo a las cuales deben ordenarse luego las observaciones de detalle. Para interpretarlo, hemos de partir del punto en el que él alcanzó la mayor profundidad, y todos los otros temas deben situarse en relación a ese punto[939].

Piensa que, a la vez que parece claro que el último Nietzsche quiere destruir el cristianismo, sin embargo:

> cuando consideramos el conjunto de su obra vemos que desarrolla paralelamente una manera de pensar que impide admitir una dominación exclusiva de esa tendencia[940].

Para Jaspers no es un dato menor que Nietzsche no pudiera culminar su obra:

> Si hoy buscamos el centro en que Nietzsche se inspira para pronunciar sus juicios, no podemos saber nunca dónde se sitúa para él ese primer origen, el más profundo, y por lo tanto tampoco podemos formularlo.
>
> Nietzsche representa, sin duda, el acontecimiento filosófico decisivo en Alemania después del fin del idealismo, pero su aporte no es esencialmente un contenido, un conocimiento preciso, una verdad que podamos apropiarnos: no es más que el movimiento mismo, es decir un pensamiento que no concluye en modo alguno, que libera el espacio, no proporciona un fundamento seguro, solo torna posible un futuro aún desconocido. Este pensamiento es como la expresión de toda la disgregación moderna[941].

Cree que hay una gran distancia entre el verdadero pensamiento de Nietzsche y el que ha pasado al gran público (al psicoanálisis, su anticristianismo....). Su verdadero pensamiento "*sigue tan velado como el de todos los grandes filósofos alemanes".* Lo que se dice, se sabe y circula proviene de él, pero *no constituye su esencia*. Por eso la labor crítica no debe aislar sus frases, más bien se trata de "*abandonar por completo el plano en que el pensamiento se desarrolla por alternativas, y conquistar una manera de pensar más profunda".*

> Frente al anticristianismo de Nietzsche se plantea una pregunta decisiva: ¿De dónde le viene esa hostilidad y qué es lo que la limita? [...] La diferencia entre Nietzsche y tantas gentes que de su hostilidad al cristianismo no retienen más que un lenguaje, reside en la profundidad de sus móviles propiamente filosóficos [942]

Los límites de nuestra comprensión

> En sus frases a menudo se destaca en primer plano una espesa maleza que oculta lo esencial [...] Porque las ideas esenciales, las que se vinculan más directamente al origen

---

[939] *Ibíd.,* p.99.
[940] *Ibíd.*
[941] *Ibíd.,* pp.99-100.
[942] *Ibíd.,* p.102.

de todo su pensamiento, se conserva también en algunas notas presurosas. Al leerlo, es preciso mantenerse siempre consciente del hecho de que no tenemos ante los ojos una obra acabada, sino que nos hemos introducido en el taller mismo del pensador, donde surge la obra perdurable entre innumerables fulgores.

Para Jaspers "*la obra de Nietzsche lleva consigo la sombra de la enfermedad".* Al estudiarlo debemos seguir sus ideas, desarrollarlas, y luego obligarlas a volverse contra sí mismas y destruirse:

Todo lo que Nietzsche formula tiene por función ser ilusorio, y solo en tanto que totalidad, presente por doquier y en parte alguna, ese lenguaje puede ser la expresión de la verdad[943]

La potencia de su pensamiento, por su amplitud dialéctica,

llega a asimilarse constantemente al adversario, o hasta a reconocerse en él. [...] Constantemente el pensamiento de Nietzsche cobra dos sentidos, varios sentidos. No conquista la paz de una verdad única, ignora el reposo después de haber alcanzado la meta. Está obligado, casi a cada instante, a dejar penetrar en la tonalidad de su pensamiento un timbre que no le conviene.. La tensión crece hacia el fin y la palabra suprema no la pronunció nunca[944]

Cree imposible clasificar a Nietzsche, aunque lo relaciona con Pascal, Kierkeegard y Dostoievski:

aunque difieren radicalmente entre sí, estos hombres son como las grandes víctimas de la condición humana en un momento de transición de la historia universal[945]

Nuestra dificultad será grande ante su pensamiento, pues no podemos dejarnos detener por las contradicciones, sino

tratar de mantenerlas siempre, todas a la vez y buscar sin cesar cuáles son las necesidades que ordenan todos esos movimientos. Si Nietzsche nos hace sentir lo que es la realidad, en el presente y en el pasado, si hace más lúcida nuestra mirada, es, sobre todo, porque impone constantemente a nuestro pensamiento la prudencia, la búsqueda del punto de vista adverso[946]

La maldición de Nietzsche

Quien trate de penetrar en el pensamiento de Nietzsche debe tener en sí mismo una voz en la que pueda fiar. Un pensamiento semejante exige del prójimo una profunda libertad. [...] dejarse seducir por Nietzsche, aceptar la sofística de simples fórmulas, ceder a las ilusiones de un falso saber, fascinarse con sus extremos, abandonarse al antojo de los instintos, es haber sido alcanzados desde el principio por su maldición[947].

Solo es verdad aquello que, por él, nos viene de nosotros mismos[948].

---

943 *Ibíd.,* p.104.
944 *Ibíd.,* p.105.
945 *Ibíd.,* p.106.
946 *Ibíd.,* p.107.
947 *Ibíd.,* p.109.
948 *Ibíd.,* p.110.

15. 3. KARL LÖWITH (1897-1973)

El viraje del nihilismo

Karl Löwith resulta sin ningún género de dudas uno de los intérpretes más importantes de la filosofía de Nietzsche[949]. Su contextualización del filósofo alemán dentro de un esquema global de gestación del nihilismo europeo -en el que desempeña un papel crucial, aunque exista *antes* y se materialice *después* de su propia existencia-, resulta de una singular agudeza. En su importante ensayo de 1940, "El Nihilismo europeo", adjudica al filósofo ser quien dio al nihilismo, hasta entonces puramente «negativo» (se posicionara como reacción o como revolución), un giro completamente «positivo» y «activo»; es decir, lo convirtió en un programa de acción. Con Nietzsche:

> El nihilismo deja de ser un síntoma de decadencia y cansancio y pasa a ser un nihilismo «activo» de la «fuerza» y de un poder más extenso del espíritu[950]

Para Löwith era algo prácticamente inevitable que el nihilismo tomara precisamente en Alemania la forma más radical y activa y que acabara siendo encarnado y materializado no solo por filósofos y escritores extravagantes, sino convertido en forma de constitución del «ser» alemán. Y eso fue así porque Alemania era históricamente la cuna del «protestantismo» en un sentido que va mucho más allá de lo religioso[951].

Sin duda Nietzsche tuvo un papel fundamental en la dirección que el nihilismo va a tomar en el siglo XX, pero no fue una «rareza» filosófica sino un fruto muy específicamente alemán:

> Resulta muy revelador que fuera un alemán, Nietzsche, quien convirtiera este nihilismo «europeo» en el verdadero tema de la filosofía y que dicho nihilismo solo pudiera ser efectivo en Alemania[952]

Los elementos «cristianos» y «anticristianos» de la filosofía de Nietzsche

Una consideración rigurosa de su filosofía nos coloca en la tesitura de reconocer en Nietzsche una mezcla de elementos que marcan una ruptura nítida con el

[949] Para M. Montinari, Karl Löwith, junto con otros filósofos alemanes opuestos al nacionalsocialismo, es uno de los mejores intérpretes de Nietzsche. Nos referiremos aquí a algunos artículos suyos sobre el pensador alemán o la filosofía alemana del siglo XX, compilados en castellano en la obra *El hombre en el centro de la Historia,* Barcelona, Herder, 1997, y más extensamente a su obra *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX,* Buenos Aires, Katz editores, 2008.

[950] K. Löwith, *El nihilismo europeo,* p.88.

[951] *"La verdadera clave para comprender la manera de actuar y de pensar alemana es el protestantismo alemán en un sentido lato. No es casual que todos nuestros grandes pensadores, de Kant a Hegel y de Hegel a Nietzsche, fueran protestantes. El protestantismo, sin embargo, no es solo el* peccatum originale *de la filosofía alemana, sino también de las acciones específicamente alemanas, cuya fuente es el espíritu prusiano-protestante", op. cit,* p.112.

[952] *Ibíd.,* p.110.

cristianismo, mientras otros evidencian su fuerte anclaje cultural en la religión que tan vehementemente rechaza. Tratemos de centrarnos en aquéllos en los que más específicamente insiste Löwith, puesto que otros ya han sido expuestos o lo serán más adelante. Sus reflexiones, su interpretación, no se hallan lejos de las de Karl Jaspers. Así, «cristiana» es, sin duda, una ubicación filosófica de Nietzsche muy común entre sus contemporáneos, y muy poco «griega» señala Löwith, consistente en determinar la acción de la filosofía dentro de una dimensión estrictamente futura:

> Era tan profundamente cristiano y anticristiano, protestador y protestante, lleno de voluntad y moderno, que solo lo impulsaba una cuestión: el afán de futuro y la voluntad de crearlo [...] Todo este complejo de querer, crear-futuro y querer-hacia-atrás es totalmente contrario a lo griego, lo clásico, lo pagano. Proviene de la tradición judeo-cristiana, de la creencia de que el ser humano y el mundo fueron creados por la voluntad divina y que, en general, tanto Dios como el hombre son esencialmente voluntad[953]

De la misma manera, la provocación deliberada y escandalosa de la intención y la expresión anti-neotestamentaria de su *Zaratustra*, no puede ocultar que

> Marcado de manera demasiado profunda por la conciencia cristiana, [Nietzsche] no fue capaz de anular de una manera que no fuera una nueva inversión la «transvaloración de todos los valores» que el cristianismo había llevado a cabo en relación con el paganismo[954]

A pesar de los últimos y escandalosos testimonios de anticristianismo del último Nietzsche, Löwith no deja de advertir, teniendo en cuenta su trayectoria completa, las opiniones de Overbeck y el misterio de sus últimas firmas (refiriéndose a cómo acabó firmando también como «El Crucificado»), que debemos relativizar el tono beligerante, dramático e histriónico del último Nietzsche:

> es posible que su *Anticristo* no sea un verdadero escándalo religioso, sino solo la exacerbación extrema de una crítica de la moral cristiana que ya empieza en los primeros escritos[955]

Por eso no debe extrañarnos la forma en la que el papa jubilado se dirige al «ateo» Zaratustra:

> Aunque quieras ser el más ateo, percibo cerca de ti el aroma de incienso y la fragancia de largas bendiciones: me hace sentirme bien y mal al mismo tiempo[956]

Löwith -y junto a él pensadores como Habermas[957]- advierte algo que también extrañábamos: la difícil «conciliación» de la doctrina del eterno retorno con la de la voluntad de poder. Mientras el primero remite a una circularidad necesaria y automática, basada en leyes físicas y matemáticas, aunque también sea querido «moralmente», resulta en cualquier caso una inexorabilidad de difícil ajuste con la idea de «voluntad» que, por mucho que se quiera interpretar fuera del concepto habitual de «*apetición de algo*», no puede ser desvinculada por completo de la idea

953 Löwith, pp.308-310
954 *Ibíd.,* p.308.
955 *Ibíd.,* p.313.
956 *AHZ;* 4ª parte, «Jubilado».
957 Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1982.

de «finalidad». La conclusión de Löwith es que Nietzsche está muy lejos de la concepción pagana, griega, del eterno retorno:

> No podemos negar, sin embargo, que el cristianismo aún existe, no solo en la Iglesia, la moral y las costumbres, sino en el núcleo mismo de nuestra voluntad y nuestro pensamiento, como lo demuestra el propio Nietzsche, quien consideraba «carente de sentido» el movimiento circular del mundo y, no obstante, lo deseaba como objetivo moral. Quería empezar una nueva era con su filosofía del futuro, pero seguía marcado por la cruz y sabía que era cada vez más difícil acceder al mundo pagano al desaparecer el cristianismo, por cuanto ya solo se mantenía presente por mediación de éste[958]

«Cristiana» es, como decíamos, la disposición de la filosofía nietzscheana hacia lo futuro:

> La conciencia histórica moderna ha perdido la confianza cristiana en el cumplimiento del futuro, pero la perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su «a dónde» y su «para-qué» [...] la posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen por tanto, en definitiva, una causa escatológica[959]

Nietzsche en relación con la cultura alemana[960]

> Hegel fue para su época lo que Nietzsche es hoy para la nuestra: una consigna que, por eso mismo, no se toma ni se sigue al pie de la letra

Löwith insiste en la profunda conexión «cultural» de las ideas de Nietzsche respecto al pensamiento alemán de aquellas décadas, especialmente con el entorno de la izquierda hegeliana. No alberga dudas de que conoció la obra teológica de Bruno Bauer, aunque fuera de un modo indirecto, a través de Overbeck:

> Las concordancias entre *El Anticristo* de Nietzsche y *El cristianismo descubierto* de Bauer son tan llamativas que revelan, al menos, una marcha subterránea del siglo XIX[961]

Caso distinto es el de Max Stirner, sobre quien Nietzsche guarda silencio en su obra. Separados en tantas cosas, no obstante cree Löwith que se parecían profundamente *"por la interior coherencia de la crítica radical que dirigieron contra la humanidad cristiana"*. Esta identidad gira en torno a la idea de la necesaria «superación»" del hombre. Pero no cabe duda de que el super-hombre era, antes de Feuerbach, una imagen de Cristo; idea que a partir del autor de *La esencia del cristianismo* será reactualizada en favor del hombre real. Es por ello plenamente coherente -para Löwith- que la muerte de Dios y la superación del hombre, en Nietzsche, sean temas plenamente coherentes y relacionados:

> Desde el momento en que Nietzsche concibió la plena significación que tiene para la humanidad del hombre el "gran acontecimiento" de que Dios haya muerto reconoció, al mismo

958 Löwith, "Historia universal y salvación", en *El hombre en el centro de la Historia,* p.132.
959 *Ibíd.,* p.355.
960 Básicamente tomamos e interpretamos a un tiempo las ideas de Löwith expresadas en *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Katz, 2008.
961 Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, p.246.

> tiempo, que la muerte de Dios constituía la libertad para la muerte, propia del hombre que se quiere a sí mismo[962]

De una forma u otra, la idea de la muerte de Dios ronda la filosofía alemana desde Hegel. Mientras en éste *"la encarnación de Dios significaba la reconciliación, cumplida de una vez para siempre, de la naturaleza humana y divina"*[963], Nietzsche negaba apasionadamente la concepción de Dios es Espíritu, como el primer paso a la incredulidad, *"que solo podía ser reparada mediante el renacimiento de un Dios viviente"*[964]

Tiempo y eternidad

Posiblemente la cuestión más profunda para comprender la significación de Nietzsche estriba para Löwith en el problema del tiempo y la eternidad:

> La filosofía entera de Nietzsche [..] abarca al mismo tiempo la voluntad de aniquilamiento y la eternidad[965]

Esta doble dirección del pensamiento nietzscheano es claramente entrevista por Löwith y también por Jaspers; ambos afirman sin ambages la «final» re-asunción por Nietzsche de todo aquello que también maldice: el cristianismo, es decir, el pasado entero. En esta dirección resultan decisivos los conceptos de «eternidad», «unidad» y «redención». La clave está en que Nietzsche se sitúa en ese punto en que se pretende reconciliar la creencia antigua en el *fatum* (y por tanto en el «deber») con la moderna doctrina de la «libertad» (que él tanto combate en los teóricos de la Revolución Francesa y en general en el pensamiento decimonónico, necesariamente «progresista»). Dice Löwith:

> Nietzsche diferenció su doctrina acerca de la redención de la antigua creencia en un destino que tenía poder sobre los dioses y los hombres de la fe de los modernos en la libertad de la voluntad. "*Alguna vez se creyó en los adivinos y en los astrólogos. Por eso se creía que 'todo era destino: tú debes, porque estás necesariamente obligado'. Más tarde se desconfió de los adivinos y los astrólogos, y se creyó que 'todo era libertad': tú puedes, puesto que quieres*" (*Así habló Zaratustra*). En contraste con esta alternativa, Nietzsche quiso reunir la propia voluntad con la necesidad cósmica[966]

Esa preocupación absoluta de Nietzsche por la eternidad es algo en extremo in-actual, y no fue por ahí la política moderna:

---

[962] *Ibíd.,* p.247.
[963] *Ibíd.,* p.248.
[964] *Ibíd.*, p.248. Esta idea nos es familiar por haberla visto en el capítulo dedicado a la teología de la muerte de Dios (capítulo XIII). Allí, por ejemplo, Thomas Altizer afirmaba que sólo la plena aceptación de la muerte de Dios, y por tanto de todas las atribuciones históricas que habían revestido la radicalidad evangélica, hacían posible la recuperación de la exigente escatología del «Reino».
[965] *Ibíd.,* p.252.
[966] Löwith, *op. cit,* p.257. Abundando en esta interpretación nos preguntamos si no es cierto que el cristianismo fue incapaz de asumir la radicalidad del mensaje de Jesús (que negaba el mundo del deber y la obligación fatídica para abrazar una nueva libertad de la fe); y, básicamente, el cristianismo histórico siguió siendo fiel al modelo «antiguo», griego y romano, de instalar al hombre en una cosmovisión acabada y necesaria contra la que no cabe rebelión sino como «pecado».

> Los pocos que todavía siguen preguntando por la eternidad son aquellos que adoptan las "verdades" eternas de la Iglesia católica [...], mientras que la mayoría obedeció a las exigencias de un tiempo que les ofrecía como sustitutos de la eternidad los productos racistas de una zoología política[967]

El problema de la cristiandad en la filosofía alemana del XIX

> Todas las posibilidades de la vida cristiana, las más serias y las más superficiales, las [...] más irreflexivas y las más pensadas, ya han sido cuidadosamente examinadas. Llegó el tiempo de encontrar algo nuevo.
>
> Nietzsche

El mundo que consideraba a todo hombre «humanidad» y «dignidad» no era más que el que había creado el cristianismo y también el estoicismo. No era por tanto una consideración general de todas las edades pasadas. Pero esta afirmación iba a ser cuestionada desde el siglo XIX, ya que -dice Löwith- *"solo con la decadencia del cristianismo la humanidad se volvió problemática*"[968]

La crítica filosófica del cristianismo va a ser -para Löwith- un asunto esencialmente «alemán» y absolutamente «protestante», llevada a cabo por filósofos "*educados teológicamente*", para quienes "*la crítica que llevaron contra el cristianismo presupone la forma protestante de pensar"*[969]. El recorrido va de Hegel, en quien se acentúan las cuestiones que vinculan con el cristianismo, hasta Nietzsche, donde se extreman las diferencias, pero el punto esencial, el «punto crítico» que lleva de uno a otro, lo marca la crítica de la izquierda hegeliana.

En efecto, la afirmación hegeliana de la religión cristiana como «filosofía» va a ser el origen de su crítica y de la destrucción de esa religión cristiana en sus sucesores. Hegel vincula la religión con el concepto de «totalidad» en sus escritos juveniles. Es Jesús de Nazaret quien hace posible esa «totalidad»:

> Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús -en contraste con la "positividad" o legalidad de la religión judía, basada en la ley- había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una religión del "amor" que superaba a la "ley"[970]

El mismo Hegel, sin embargo, avanzaba en su crítica de la religión como mera «sentimentalidad» e incluso como hecho «positivo» (objetos, leyes religiosas o normas morales como en Kant), creyendo que su forma superior era la que vinculaba religión y filosofía como «concepto». Cita Löwith el escrito hegeliano *La razón en la historia:*

> El objeto de la religión, como el de la filosofía, es el de la verdad eterna en su objetividad misma: Dios, nada más que Dios y la explicación de Dios[971]

[967] *Ibíd.,* p.258.
[968] *Ibíd.,* p.419.
[969] *Ibíd.,* pp.419-420.
[970] *Ibíd.,* pp.420-421.

Pero en ese trecho que lleva a Hegel a la afirmación de la religión, a su «elevación», por encima del «sentimiento» y de la «representación», hasta el «concepto», se abre la brecha de una crítica a la religión que será descarnada en sus discípulos por la izquierda. Hasta tal punto es importante para Löwith el tema de la filosofía de la religión en Hegel que, a partir de 1830, estima que éste y no otro concepto filosófico hegeliano es el que divide a sus discípulos en una «izquierda» y una «derecha».

Respecto a David Strauss, comenta Löwith que su pensamiento se sitúa entre *La Vida de Jesús* (1835) y *La antigua y la nueva fe* (1872), obras como es conocido muy leídas y atacadas por Nietzsche (I *Intempestiva*). A partir de las tesis hegelianas, Strauss pudo pensar que *"el dogma cristiano poseía la verdad, pero en una forma que todavía le era inadecuada"*[972]. Lo que Hegel había elevado a la categoría de «concepto» fue definido e interpretado por Strauss como «mito». Su última obra revela ya un abandono explícito del cristianismo y una suerte de disolución de éste en un «humanismo». Strauss asume de manera *positivista* la cultura de su época, de características científicas, todo lo que Nietzsche definirá como «filisteísmo» en sus inmisericordes ataques a Strauss. No obstante, la importancia de la obra de Strauss fue demoledora[973].

Löwith sitúa la crítica de Feuerbach al cristianismo como una reducción *antropológica* de Dios al «Hombre», pero ello no significa que su crítica constituya una destrucción del cristianismo, especialmente no de sus «predicados» (amor, justicia, etc.), sino solo de su «sujeto», Dios, que es interpretado como una objetivación de procesos, sentimientos, que se dan en el interior del hombre ("*La religión es la autoconciencia primera y, por ende, indirecta, del hombre*"[974]). Lo interesante de las comparaciones de Löwith es mostrar cómo cada crítico presupone en los anteriores restos de «cristianismo» más o menos disfrazados (así, Marx en Stirner, Bauer en Feuerbach, etc.) y, en consecuencia, cómo cada pensador pretende ir más allá que el anterior en radicalidad crítica. Este proceso es visto por Löwith y otros autores como lógica consecuencia o evolución del protestantismo, que se desprende de toda la especulación católica. Por eso, citando a Feuerbach se afirma:

> El único Dios del protestantismo es el Dios-Hombre, el Dios-Humano: Cristo. El protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, por lo que sea Dios en sí mismo, sino solo por lo que de Él espera el hombre; por eso no tiene, como el catolicismo, tendencia especulativa o contemplativa alguna; ya no es teología: es esencialmente cristología, o sea, antropología religiosa[975]

La lógica de Feuerbach era la misma de Nietzsche, en el sentido de considerar "*la disolución histórica de la religión cristiana*" como un hecho fáctico, indubitable: el

---

971 *Ibíd.,* p.423.
972 *Ibíd.,* p.426.
973 *Ibíd.,* p.428.
974 *Ibíd.,* p.430.
975 *Ibíd.*, pp.431. Löwith cita los *Principios de la filosofía del futuro,* 2.

cristianismo -decía Feuerbach- era incompatible con todas las realidades de la industria y la vida moderna.

Pero la «hipocresía» que significaba mantener la apariencia vacua del cristianismo en un mundo que se había desprendido de su sustancia cristiana enervaba por igual a Kierkegaard y Nietzsche. Éste era consecuente en el sentido de afirmar -y eso es lo que hace con la muerte de Dios- que los «predicados» no podrían subsistir, como se pretendía en su siglo, si el «sujeto» de los mismos había muerto. Por eso establecerá la necesidad de una nueva fundamentación de los valores, como sabemos[976].

Respecto a Bruno Bauer, asceta y estoico, también comenzó su andadura con una crítica de la *Vida de Jesús* de Strauss. Fue acusado (como los demás) por Marx de «teólogo». Su radicalidad teológica le llevó a afirmar que "*los Evangelios mismos eran un producto teológico del arte*"[977]. No tuvo influencia real en la teología y filosofía de su época, salvo en Overbeck, señala Löwith. Un juicio sobre Bauer por parte de Ruge[978] nos hace pensar en cierto modo en Nietzsche; juicio "*idéntico al de Marx y Stirner, la idea de que Bauer es el «último teólogo»,* un *"herético totalitario que persigue a la teología con fanatismo teológico, por lo cual no está libre de la fe que combate"*[979]

Por lo demás, podemos reconocer las ideas de Nietzsche perfectamente reflejadas en el Bauer de *El cristianismo descubierto. Recuerdo del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX,* de 1843. Así las sintetiza Löwith, donde ve la anticipación de *GM:*

> No quiere humanizar la "esencia" del cristianismo, sino probar su inhumanidad, su paradójico contraste con todo cuanto le es natural al hombre. El cristianismo constituye para él [Bauer] "la simple desdicha del mundo". El cristianismo [...] apareció cuando el mundo antiguo ya no podía sostenerse y encumbró esa desdicha hasta convertirla en la esencia misma del hombre, fijada en el padecer[980]

Marx daría una nueva orientación a la crítica de la religión que concluiría con Stirner. Marx considera insuficiente la crítica de la religión de Feuerbach, a pesar de que su reducción de aquella a la «antropología» era en principio incuestionable. En su opinión, Feuerbach no habría dado una explicación a la siguiente cuestión: admitida que la religión es una «cáscara» que rodea el "*núcleo terrenal del mundo humano*", Marx -para Löwith- se pregunta por qué ocurre esa «supraconstrucción» de un mundo religioso e ideológico[981]. La profundización de la crítica por Marx resulta evidente para Löwith por el hecho de que

> mientras que Feuerbach solo quería descubrir el llamado núcleo terrenal de la religión, para Marx la cuestión consistía en desarrollar la dirección inversa, partiendo de un análisis histórico

[976] *Ibíd.,* pp.434-435.
[977] *Ibíd.,* p.444.
[978] Arnold Ruge (1802- 1880), es otro filósofo de la época al que Löwith se refiere en esta obra.
[979] Löwith, *op. cit.*, p.446.
[980] *Ibíd.,* p.446.
[981] *Ibíd.,* p.449.

de las relaciones terrenales de la vida, cuyas miserias y contradicciones posibilitan y hacen necesaria la religión. Se trata de explicar por qué el fundamento terrenal se desprende de sí mismo para elevarse y penetrar en un mundo distinto al terrenal[982]

Crítica que supera a Feurbach en tanto éste aún podía adivinar en la religión la «esencia" humana»; mientras que en Marx no hay tal esencia en tanto el hombre «religioso» aún "*no se ha conquistado a sí mismo*" o "*ya se ha perdido*". Por eso la religión

no significa para Marx la mera "objetivación" del ser humano, sino su cosificación, entendida en el sentido de la "autoaliención"[983]

En definitiva, la religión existe (¿existirá?) "*cuando el ser humano no tiene verdadera realidad como ser social*".

Éste es el verdadero sentido de la famosa afirmación de Marx de que la religión es "*el corazón de un mundo sin corazón*", tratándose, en consecuencia, de que un mundo que hubiera superado su miseria económico-social prescindiría inmediatamente de la ilusión religiosa. Marx no «humaniza» la religión, como habían hecho Strauss y Bauer, ni se queda en su mero rechazo Bauer). El sentido del ateísmo queda modificado, "*deja de ser una posición teológica*" y "*se reduce a una configuración mundana, propia de la existencia terrenal*"[984].

El *más allá* de Stirner en la crítica de la religión puede entenderse también como la superación del «hombre», en tanto la superación de Dios por las críticas de Strauss, Bauer o Feuerbach llevaba como lógico correlato la superación del hombre, "*porque hasta entonces Dios había determinado lo que el hombre debía ser*"[985]. Para Stirner lo que concierne al «Yo» no es lo divino ni lo humano, no se trata de nada «universal», "*sino de algo exclusivamente mío, porque yo siempre soy un «único» dotado de momentánea «propiedad»*"[986]:

La diferenciación crítica entre teología y antropología, que para Strauss, Feuerbach, Bauer y Marx era fundamental, se desplazó en Stirner por la acción de una diferenciación más vasta entre las determinaciones esenciales y universales del hombre (tanto teológicas como antropológicas) y el poder en cada caso propio. En efecto, la diferencia fundamental no consiste en que para uno rija como esencial esto o aquello, sino en que el hombre no se apoye en nada más que en sí mismo[987]

[982] *Ibíd.,* p.450.
[983] *Ibíd.*
[984] *Ibíd.,* p.451.
[985] *Ibíd.,* p.453.
[986] *Ibíd.,* p.453. Habría que preguntarse una vez más si con Nietzsche no volvemos a una filosofía que vuelve a plantear una salida «universal», aunque ya no sea la «humanidad» sino el «superhombre» y en ese sentido no es una filosofía de exaltación del yo.
[987] *Ibíd.* p.454.

Feuerbach respondió a Stirner en el sentido de que no existe eso tan simple que llamamos «hombre», que entre lo «mío» y lo «mío» hay diferencias esenciales[988].

Más difícil se hace determinar la posición de Kierkegaard en este proceso. Es evidente su relación con Feuerbach:

> para Kierkegaard era un hecho claro que la disolución de la teología cumplida por Feuerbach constituía una justa consecuencia de la inclusión hegeliana del cristianismo en la historia espiritual del mundo[989]

Al igual que Feuerbach, Kierkegaard no soportaba la identificación hegeliana entre lo divino y humano, *"contradicción de la época moderna, que reconciliaba ingeniosamente la falta de fe con la fe, el cristianismo con el paganismo*"[990]. Tal crítica se puede conectar con la de Nietzsche, quien a menudo tachaba de hipócrita su propia época que gustaba de presentarse todavía como «cristiana» cuando todos su hechos, datos, pensamientos y acciones eran esencialmente anticristianos; tal como en este pasaje de *AC* #38, que Löwith cita:

> hasta nuestros estadistas -que por lo demás constituyen una especie muy imparcial de hombres que son por completo anticristianos en la acción- todavía se siguen llamando cristianos y van a comulgar.

Para Kierkegaard es claro que el mundo presente es anticristiano y aún así se sigue llamando cristiano. Él llevará al extremo la identificación de la fe con la subjetividad: la idea de que Dios *solo* existe en la subjetividad, en una relación propia de cada hombre, distinta, exclusiva. Tesis que lleva necesariamente a la negación del cristianismo histórico, como dice Löwith:

> Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo "positivo" y, por eso mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una singularidad existente[991]

Ya Feuerbach había manifestado -como nos recuerda Löwith- que "*lo histórico no es religioso y lo religioso no es histórico*". Afirmación próxima a la postura de Nietzsche: el cristianismo del presente se halla *vaciado* de su sustancialidad fundamental, la creencia en Dios, pretendiendo mantenerse solo sobre las bases de una moralidad blanda y un humanitarismo inconsistente. Ello no es obstáculo para que las «soluciones» de ambos (Kierkegaard y Nietzsche) sean distintas, en tanto el alemán vuelve a plantear «salidas» que, como el eterno retorno, no pasan desde luego por la «subjetividad».

---

[988] Dice Feuerbach: "*una cosa es lo mío que puede perderse sin que yo me pierda, y otra, lo mío que no puede perderse sin que al mismo tiempo no me pierda yo mismo*", (en Löwith, *op. cit.*, p.456). En este sentido Feuerbach parece anticipar a su manera la crítica nietzscheana de la supuesta «unidad» del ser humano y la ficción del «yo»; lo que definitivamente vendría a confirmar el psicoanálisis.

[989] *Ibíd.,* p.457.

[990] *Ibíd.,* p.458.

[991] *Ibíd.,* p.460.

La posición de Nietzsche en este proceso

El fundamento de la posición de Nietzsche -además de volcarse en el ámbito específico de la moral y de los valores- es el siguiente, según Karl Löwith: el «ateísmo» de Nietzsche, pretendidamente sincero y convertido en un programa de «honestidad» necesario para la época, no se desvincula del cristianismo, ni por su origen, que él mismo sitúa en la tradición de una piedad alemana educada para la verdad[992], ni en la definitiva propuesta «religiosa» del eterno retorno, que vuelve a proponer una salida a una «nada» presente, una salida «escatológica»:

> No solo su *Anticristo*, sino también la teoría que hace juego con esa obra -la doctrina del eterno retorno- muestra en qué poca medida el mismo Nietzsche había escapado del cristianismo. La teoría del eterno retorno constituye un expreso sustituto de la religión, y, no menos que la paradoja cristiana de Kierkegaard, ofrece una salida a la desesperación: es el intento de llegar a "algo" desde la "nada"[993]

Por lo demás, Löwith señala algo que para nosotros -como hemos reiterado- resulta obvio: una cosa es contrastar y esclarecer los muchos elementos *cristianos* que quedan en el pensamiento de Nietzsche y, otra, presentarlo como paladín de una «regeneración» del cristianismo, que nunca pretendió. Por eso, señala que *AC* no es en absoluto incoherente -aunque sea más radical- con la evolución de su pensamiento, desde la *Intempestiva* dedicada a Strauss; y que no se puede (a la manera de E. Benz o de M. Cacciari) juzgar su «simpatía« hacia Jesús como un «redescubrimiento» del cristianismo originario[994]. Más bien parece claro que la conciencia dicta a Nietzsche que el cristianismo es una realidad *ensayada* en todas sus formas y vertientes, definitivamente superada, y que efectivamente "*ha llegado el momento de descubrir algo nuevo*":

> El cristianismo estará pronto lo suficientemente maduro como para someterse a su historia crítica, es decir, a la autopsia[995]

---

[992] "*Nietzsche sintió su propio inmoralismo como resultado de la tradición cristiano-protestante: también él era un fruto tardío del árbol de la moral cristiana*" (*Ibíd.* p.473).
[993] *Ibíd.*, p.475.
[994] *Ibíd.*, p.470.
[995] Nietzsche, X, 289; cf. I, 341, donde ve ideas tomadas de Overbeck. En Löwith, *op. cit.*, p.471.

CAPÍTULO 16
LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE. FRANCIA: PAUL VALADIER, ALBERT CAMUS, JEAN-LUC MARION



En el pensamiento filosófico francés -e italiano- la influencia de la filosofía de Nietzsche ha sido más que notable, especialmente después de la II Guerra Mundial. Sabemos que el interés por su filosofía estuvo presente en la obra de los principales filósofos franceses, sobre todo a partir de los años sesenta y a través de obras tan emblemáticas como las de Deleuze, Klossowski, o Foucault, entre otros[996]. Y, a través de ellos, la influencia de Nietzsche se dejó sentir también en España. A partir de los años setenta una serie de filósofos ya «clásicos» (Trías, Savater, Jiménez Moreno, Sánchez Pascual, etc.) hicieron una lectura de Nietzsche en clave «ilustrada». Tal interés no ha decaído hasta el presente, si pensamos en las nuevas generaciones de filósofos que, dentro o fuera de las cátedras universitarias, siguen reflexionando sobre Nietzsche (Cano, Vermal, Llinares, Sánchez Meca, Conill, Barrios Casares, etc., etc.).

También en Italia la filosofía de Nietzsche ha sido una poderosa corriente de influencia. Recordemos que fueron dos italianos, M. Montinari y G. Colli quienes culminaron la importantísima edición crítica de la obra nietzscheana, acontecimiento de singular importancia. Otros filósofos italianos, entre ellos Gianni Vattimo -de

[996] Las referencias de los libros consultados en la bibliografía.

quien trataremos en el último capítulo- han sido estudiosos concienzudos de la obra del pensador alemán.

En nuestro trabajo -y en relación con la dirección de nuestra interpretación del filósofo en relación con la religión cristiana- hemos encontrado en las obras de Paul Valadier un elemento clave a la hora de enfocar e interpretar el tema y por eso repasaremos algunos aspectos de su *Nietzsche y la crítica del Cristianismo* (1972), y algunas obras posteriores. Las tesis de Valadier han sido continuamente expuestas en este trabajo; a pesar de ello, trataremos de sintetizar algunas de sus opiniones decisivas sobre el filósofo.

Nos ocuparemos también de la lectura que de Nietzsche hizo Albert Camus, especialmente en *El hombre rebelde* (1951). Y, por último, de las aportaciones profundamente originales y atrevidas del filósofo Jean-Luc Marion.

16. 1. PAUL VALADIER[997]: LA MUERTE DE DIOS CONSECUENCIA DEL CRISTIANISMO

Los textos nietzscheanos que hacen referencia a la muerte de Dios, especialmente el #125 de *GS*, pero también otros, entre ellos algunos capítulos de *AHZ*, han sido siempre factor de división de los intérpretes. Para Valadier, sin embargo, el aforismo #343 de *GS*, no deja lugar a dudas de que "*es el Dios cristiano el que ha caído en descrédito, y no solo el Dios de la metafísica o del idealismo*".

La proclamación de la muerte de Dios por el exaltado tiene sin duda ese carácter problemático por su formulación parabólica, como ya señalaba Eugen Biser; pues, más que mostrar o demostrar, pretende *apelar* a la propia conciencia del oyente, a su propia sensibilidad, un poco a la manera socrática, pero sobre todo -dice Valadier- con una fuerte semejanza con la actitud de Jesús

> porque no argumenta, sino que proclama una realidad a la que hay que abrirse para comprender su sentido[998]

Como ya habíamos tenido ocasión de comentar en este trabajo, la causa fundamental de esa *caída* del Dios cristiano estriba en el propio cristianismo, en su accidentada conversión de religión en moral; moral que -por su radical vocación de verdad- ha conseguido que "*sea la tradición cristiana la que ha producido el ateísmo como su fruto*"[999]. Sin duda el Dios cristiano ha muerto porque los hombres han dejado de amarle. Así recuerda Valadier el significativo pasaje de *AHZ*:

[997] Paul Valadier (1933), Doctor en filosofía y en teología, es Director de *Archives de Philosophie* y Profesor de filosofía moral y política en el Instituto católico de París.
[998] Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p.453.
[999] *Ibíd.*, p.455.

> Un día el diablo me dijo: Dios ha muerto; también Dios tiene un infierno, y es su amor a los hombres; ha muerto por su compasión hacia los hombres[1000]

Los símbolos

¿Qué significa la simbología con la que el exaltado se interroga tras formular la frase «Dios ha muerto»? Símbolos como el «mar», la «tierra» como «horizonte» y la tierra en relación al sol, ¿son en Nietzsche manifestación de la ausencia de límites, por tanto también de «guías», para el futuro que se abre ante el hombre? El mar parece apertura a lo desconocido en que la humanidad ha de embarcarse. Haciendo referencia a los aforismos #124 y #343 de *GS*, se refuerza la conexión «muerte de Dios/mar» y «abierto/libertad desconocida»:

> La muerte de Dios da acceso al infinito sin límites que la voluntad de creencia aprisionaba en unas fronteras demasiado humanas. Incluso Cristo, quien sin embargo había presentido el sentido del sí sin reservas, es un carcelero en la medida en que la tradición hace de él un Salvador[1001]

Estos símbolos, como apuntaba Biser, no tienen una relación con la tradición cristiana, más bien al contrario, en la medida en que el mar, por ejemplo, se relaciona abundantemente con el caos inicial o con un universo primigenio e indiferenciado. Sin embargo, Valadier considera discutible la insistente relación que Biser establece entre Nietzsche y el famoso «horizonte» de San Anselmo («*Quo maius nihil cogitari potest*»). La realidad de la simbología cristiana y veterotestamentaria ha sido siempre más proclive a los símbolos relacionados con lo cotidiano o con las relaciones humanas: señor/esclavo, esposa/esposo, pastor/rebaño, etc.

Muerte de Dios y perspectivismo

Valadier ve limitaciones en la tesis de Biser, quien hace recaer todo el esfuerzo de Nietszche casi exclusivamente contra la idea anselmiana de Dios. También -en su opinión- debe ser matizada en más de un aspecto la tesis de Heidegger sobre el «olvido del ser».

Si atendemos a la caracterización más general de lo que significa la muerte de Dios para la gran mayoría de las interpretaciones, se podría en un primer momento decir que Nietzsche propone una solución «prometeica» a todo lo que limita la potencialidad de la vida, dicho de otro modo, a todo lo que limita la llegada del «superhombre». Por tanto, el esfuerzo de Nietzsche

> sería incompatible con la creencia en Dios y se dirigiría a establecer un ideal puramente humano, fundado en la exaltación de la voluntad de poder[1002]

[1000] *AHZ*, Libro I, «De las moscas de la plaza pública».
[1001] Valadier, *op. cit.*, p.461.
[1002] *Ibíd.*, p.464.

Dos textos, opina nuestro autor, parecen sustentar tal interpretación: «En las islas afortunadas» (*AHZ*, II) y el aforismo #285, «Excelsior» de *GS*. Ambos parecen afirmar en una primera interpretación dos cosas:

- La incompatibilidad Dios /superhombre.
- Un esfuerzo de afirmación de lo estrictamente humano que parece significar que la idea de Dios no pueda tener cabida.

Valadier lo llama "*un rechazo de toda limitación de esa voluntad*". Dios ha sido una «conjetura» necesaria para el hombre (conjetura es entendida por Zaratustra como "*todo lo que permite a la voluntad querer la vida, incluso de manera ilusoria*"[1003].Tal conjetura sería producto de una voluntad humana "*todavía débil*". Lo que Zaratustra está pidiendo es que se renuncie a la *cómoda* hipótesis de Dios para que el hombre se ponga en situación "*de quererse a sí mismo, de comenzar, por tanto, a vivir, en lugar de proyectarse ilusoriamente en un mundo distinto"*[1004]. Por tanto, una voluntad que quiere a Dios desde estos presupuestos de debilidad e insuficiencia es una voluntad "*no creadora*", que necesita la situación llamada «superhombre», "*que da por el contrario todo su peso a lo sensible*". La conclusión de Valadier es que:

> La afirmación de Dios no puede ser sino degradada, si procede de una voluntad dividida de sí misma

Entonces -siguiendo la línea interpretativa de nuestro autor-, ¿qué ocurriría con la hipótesis «Dios» si procediera de una voluntad no débil y dividida, sino de la voluntad del superhombre? ¿No sería entonces una afirmación *afirmativa*?

Esto aparece más claramente cuando analizamos el #285, «Excelsior» de *GS,* que dice:

> ¡No volverás a rezar jamás; no volverás a adorar, no volverás a descansar en una confianza ilimitada; te negarás a detenerte ante una sabiduría postrera, una última bondad, una última potencia y a desenjaezar tus pensamientos -no tendrás guardián ni amigo que te acompañe en tus siete soledades-: vivirás sin ir a esa montaña, nevada en la cumbre, con fuego en las entrañas; no habrá para ti remunerador ni corrector que dé la última mano, ni habrá tampoco razón en lo que acontezca, ni amor en lo que te suceda; ¡tu corazón no tendrá asilo para tu reposo! Te defenderás contra una paz última, querrás el eterno retorno de la guerra y la paz-: hombre del renunciamiento, ¿renunciarás a todo esto? ¿Quién te dará fuerza para ello? ¡Hasta ahora nadie ha tenido esa fuerza!". Hay un lago que un día quiso desbordarse. Se construyó un dique por el lugar donde se derramaba: desde entonces el nivel del lago se eleva cada día más. Quizás aquel renunciamiento nos dará la fuerza necesaria para soportar el renunciamiento; quizás el hombre se elevará cada día desde el instante en que deje de desbordarse en el seno un Dios

Aforismo que debemos poner en relación con algunos capítulos de la I parte de *AHZ.* Aunque «Excelsior», y la imagen del lago que lo culmina, parecen abocarnos a la tesis de un Dios incompatible con la afirmación humana, Valadier cree que

---

[1003] *Ibíd.,* p.467.
[1004] *Ibíd.*

lejos de constituir una afirmación desmesurada del hombre, abre el camino para la "*afirmación del otro*"; eso sí, solo desde la previa "*afirmación de sí mismo*". Por eso acude a los capítulos de *Zaratustra* en los que a través de la figura del «amigo», del «matrimonio», del «hijo», etc., se establece una voluntad del ser humano de crear una «alteridad» que lo supere y lo justifique: "*Que el amigo sea para vosotros un presentimiento del superhombre*" («Del amor al prójimo»), por ejemplo. La conclusión, muy importante, que extrae Valadier es que:

> El contexto en el que se precisa la noción de superhombre (amistad, maternidad, matrimonio, concepción individual o colectiva) sugiere que el asentimiento al otro pasa por el asentimiento a sí mismo, pero también que el acto creador que aquél connota apunta a la creación de relaciones humanas aptas para afirmar al otro, y no el dominio técnico del mundo[1005]

Dicho de otro modo:

> llevar a la voluntad a quererse a sí misma es ponerla en condiciones de afirmar la alteridad [1006]

No cabe ninguna duda de que a partir de un interpretación así, el concepto de «superhombre» pierde mucho de su potencialidad anticristiana, y podría ser equiparado *mutatis mutandis*, con las transformaciones y superaciones de sí mismo que proponen Jesús (el «niño») o Pablo (el «hombre nuevo»).

Respecto a la tesis de Heidegger

La tesis de Heidegger en el sentido de reducción de toda la realidad del ser al concepto de «voluntad de poder» plantea serias dudas a Valadier. Éste encuentra en multitud de textos nietzscheanos una clara vocación "*hacia una especie de no-deseo o de no-voluntad*"[1007]. Igualmente, Heidegger lee en Nietzsche los signos del "*olvido del ser*", de la conversión del mundo en «objeto» y por tanto de apertura a su dominio «técnico». No está de acuerdo con ello el jesuita francés, argumentando que

> la distancia adoptada respecto a la acción política y las vigorosas críticas dirigidas contra los poderes técnicos de la modernidad plantean al menos la sospecha sobre la justicia del juicio heideggeriano[1008]

En nuestra opinión, vendrían en apoyo de esta tesis algunas interpretaciones del pensamiento nietzscheano, como la de Georges Bataille, que cuestiona a menudo la *sobrevaloración* otorgada a la voluntad de poder y al concepto de «finalidad» en Nietzsche:

1005 *Ibíd.,* p.472.
1006 *Ibíd.*
1007 *Ibíd.,* p.474.
1008 *Ibíd.,* p.475.

> Si se me comprende, la «voluntad de poder», considerada como un término, sería una vuelta atrás. Volveríamos, siguiéndola, a la fragmentación servil. Volveríamos a proponernos, de nuevo, un deber y el bien que es el poder querido nos dominaría[1009]

> El esbozo de una actividad, la tentación de elaborar una meta y una política, solo desembocan, en las notas de *Voluntad de Poder*, en un dédalo[1010]

En cierto modo no parece desmesurado interpretar la tesis de Heidegger como excesivamente cerrada y reduccionista: aseverar que Nietzsche es un estricto pensador metafísico, que está fuera de la órbita de pensador existencial (¡cuando el propio Eugen Biser lo consideraba genuino heredero del Romanticismo!), parece limitar la pluralidad y la libertad que se abre paso a través de su pensamiento; parece pretender encajarlo en un modelo que aprisiona todas las posibilidades de su pensamiento al sacralizar la correspondencia entre *voluntad de poder/essentia*, *eterno retorno de lo idéntico/existencia*. No parece sino que, siendo esta interpretación enriquecedora del pensar sobre Nietzsche, no lo agota ni lo descubre del todo. Por eso Valadier insiste en rescatar aquellos textos nietzscheanos que afirman la pluralidad inabarcable de lo existente y nos vacunan contra la pretensión de "*medir todas las cosas por nosotros mismos*"[1011].

En definitiva, la impresión que produce la interpretación heideggeriana de la muerte de Dios es que, a la vez que supone la entronización de Nietzsche entre los grandes pensadores metafísicos, lo destrona de todas las múltiples posibilidades no agotadas en la circunscripción de la voluntad de poder como esencia de ser de lo ente. En palabras de Valadier:

> La fecundidad del que acepta tal apertura [Nietzsche] está exactamente en el punto opuesto del «monótono-teísmo», que no remite al hombre más que a su propia imagen proyectada sobre la esencia de las cosas[1012]

Bendecir

La referencia de Valadier a Biser, en cuanto que éste opone la «oración» a la «bendición», a la acción de «agradecer» o «alabar» constantemente ejecutada por Zaratustra, da pie a una interesante reflexión. Entiende Valadier que la interpretación de Biser, en el sentido de que la bendición nietzscheana es "*esperarlo todo del sujeto*"[1013], en tanto que la oración es una remisión de sí a lo trascendente (Dios), no se ajusta a las intenciones verdaderas de Nietzsche, para quien decir sí, bendecir, no es una remisión de todas las cosas a sí mismo (de lo que reniega en abundantes textos) sino, al contrario, una remisión del sujeto a toda su alteridad, precisamente en una Modernidad que solo sabe contemplar lo real y la vida desde el punto de vista de los sujetos.

[1009] Bataille, G, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* p.24.
[1010] *Ibíd.*
[1011] Valadier, *op. cit.*, p.476.
[1012] *Ibíd.,* pp.476-477.
[1013] *Ibíd.,* p.485.

Es así que la acción de agradecimiento -continuamente presente en *AHZ*- es una afirmación de la totalidad de lo existente, incluso en sus perfiles más oscuros y abismales. En cualquier caso, es una liberación de los *miedos* del sujeto y de la tiranía de su conciencia. Aquí radica lo que une y a la vez separa a Nietzsche de Jesús: en ambos casos se propone al hombre una actitud de absoluta liberación del miedo. En ambos casos la actitud fundamental es un decir «sí», una apertura absoluta del sujeto a lo que le rodea y una confianza ciega, bien en la realidad amorosa de Dios, bien en la pluralidad gratificante de lo real. En ambos casos tal apertura conduce a una confianza teñida de des-personalización, estribando la gran diferencia en que la afirmación nietzscheana incluye la aceptación de los aspectos terribles, sufrientes y problemáticos de la existencia, en tanto la dirección de la acción de Cristo es la eliminación del sufrimiento y de la distancia entre los hombres (fuente absurda de sufrimiento para Jesús, en tanto existe entre los hombres una igualdad consustancial como «hijos» del Padre; error fatal para Nietzsche, en tanto que tal pretensión igualitaria debilita y empobrece la múltiple riqueza de la vida que debe necesariamente expresarse como diferencia y tensión entre lo vivo).

El sentido

¿Al seguir buscando sentidos e interpretaciones a la muerte de Dios y escrutar y escrutar hasta secar los textos nietzscheanos, no estamos comportándonos como completos ignorantes de lo que se nos está mostrando? ¿No volvemos a actuar con el mismo espíritu con el que durante dos milenios el cristianismo ha enseñado a hacer del hombre un ser interpretador de símbolos?

La muerte de Dios es un pozo lleno de peligros y de senderos para extraviarse. A la vez «consecuencia» y «tarea» dice acertadamente Valadier. Para un cristiano como él, las manifestaciones del extravío del que Nietzsche nos advertía[1014], al no encontrar una tarea de la magnitud del cristianismo, se expresan por doquier en el mundo de hoy: "*evasión en todo tipo de excesos (droga, erotismo, anarquía) o el hundimiento en el nihilismo decadente (suicidio, desesperación, budismo)*"[1015]. Por eso, para evitar los peligros que ya se materializan y parecen apuntar al fracaso de la tarea que el hombre -solo ya- ha echado sobre sus hombres, debemos preguntarnos con Valadier si aún estamos a tiempo para saber si

> ¿Hay algún «pensamiento» que pueda ser el «Schwergewicht» [*peso pesado*] gracias al cual la salud se reconquistaría?[1016]

[1014] En el propio #125 de *GS.*
[1015] Valadier, *op. cit.,* p.490.
[1016] *Ibíd.*

16. 2. ALBERT CAMUS: MUERTE DE DIOS Y OMNIPRESENCIA DEL MAL

Para Albert Camus (1913-1960) la muerte de Dios es un capítulo más en la historia de la «rebelión» moderna. Pero Nietzsche no es, de ninguna manera, su «asesino». Varias veces utiliza Camus, para caracterizar la postura de Nietzsche ante ese hecho decisivo, el término «clínico», para más adelante calificarlo de «notario»:

> Contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época[1017]

Es más, como hemos comentado, casi parece el filósofo alemán pretender retardar el despliegue de las consecuencias del acontecimiento, pues si se abre ante el hombre un abismo de libertad, también pueden venir -y vaticina que van a producirse- catástrofes nunca vistas (*"Habrá guerras como no ha habido jamás"*). Es cierto que se ha acentuado su perfil de profeta, de hombre que mira al futuro. Pero, como veremos, para Camus el *rebelde* Nietzsche no quiere la «nada», puesto que es precisamente esa «nada» que se va adueñando del presente y de la conciencia europea lo-que-hay-que-superar. Guardémonos de ver en Nietzsche un destructor; lo que pretende es poner las bases y los cimientos de nuevas *obligaciones* para el hombre, de *nuevas tablas* de valores, no la simple destrucción de las antiguas, porque dice Camus:

> Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es todavía menos[1018]

Pero, ¿qué se esconde detrás de la ampulosa declaración «Dios ha muerto»? Sencillamente, para él se hizo evidente *"la imposibilidad de creer"*. Ya hemos examinado esta cuestión como lógico colofón de una educación ascética para la verdad a toda costa. En algún momento, el hombre habría de volverse contra los fundamentos de su «creencia», ¡por moralidad!, como tantas veces había expresado.

El problema no es el ateísmo, sino si la muerte de Dios abre o no esta posibilidad: acabar con todo lo que en nombre de tal «Dios» calumniaba al mundo. La moral, fundamentalmente, o el idealismo, e incluso las doctrinas modernas, situaban siempre un territorio ajeno al mundo real como el horizonte deseable. En comparación, la vida resultaba siempre devaluada en nombre de un principio superior. Pero, muerto Dios, ¿se sostendrá el edificio de la «negación de mundo»?, o ¿será posible devolver al porvenir la inocencia perdida o, como ha insistido Fernando Savater, podremos des-culpabilizar la voluntad?

En este sentido es necesario -dice Camus- situar a Nietzsche en una de las dimensiones de la rebelión moderna. Muerto Dios, la verdadera rebelión parece apuntar "*contra todo lo que aspira a reemplazar falsamente a la divinidad*

[1017] Camus, A., *El hombre rebelde*, p.92.
[1018] *Ibíd.,* p.95.

desaparecida y deshonra al mundo"[1019]. Es por ello fácil ver por qué Nietzsche se sitúa tan distante de las ideas de su siglo, a las que combate con tanto ardor como al propio cristianismo; porque las entiende continuadoras (aunque de inferior categoría) de la vieja negación y oprobio de la existencia. Bastaría repasar la literatura de los grandes padres de las ideas más revolucionarias de su siglo para darse cuenta de cómo persistían en los viejos errores morales o en la condenación de lo presente.

Nietzsche, a través de su personaje de *GS*, el loco de la linterna en pleno día, es consciente de que los hombres no comprenden aún las consecuencias de lo que se les viene encima. No barruntan aún que, caída la pieza principal, se producirá un efecto dominó de todas las estructuras subsidiarias de la idea de la divinidad: la moralidad, el lenguaje, la metafísica.... Camus cree que la gran preocupación de Nietzsche es prepararse para «dirigir» este acontecimiento (en lo cual coincide con lo que expusimos sobre Paul Valadier), porque la dirección que tome el futuro ("*los próximos dos siglos*") es imprevisible. Por tanto, nada más errado que pensar en un Nietzsche puro disolvente de valores; de ahí la fórmula de Camus aplicada al alemán: "*la rebelión desemboca en la ascesis*"[1020].

El juicio del argelino es coincidente con el que se ha venido exponiendo en estas páginas: por paradójico que parezca, "*Dios ha muerto a causa del cristianismo, en la medida que en que éste ha secularizado lo sagrado*"[1021]. Siendo esto ya conocido, avanza más en el sentido de denunciar las ideologías que, hijas naturales o legítimas del cristianismo, profundizan en la lógica del nihilismo. En primer lugar el socialismo, y cualesquiera formas de humanitarismo moderno. El socialismo mantiene la creencia en la finalidad de la historia, con la misma ingenuidad que el cristianismo escatológico.

En adelante el hombre se halla solo o, como decían los anarquistas, *sin Dios ni amo*. Eso es, para Camus, una libertad y una responsabilidad igualmente inmensas:

> Comprendió que el espíritu no encontraba su verdadera emancipación más que en la aceptación de nuevos deberes. [...] sin ley no hay libertad. Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es el rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de la horrible libertad del ciego. Al término de la mayor liberación, Nietzsche elige, por lo tanto la mayor dependencia: *«Si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamiento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar esa pérdida»*[1022]

Parece claro entonces la afirmación camusiana de que la rebelión desemboca en ascesis. ¿No continuamos aquí dentro del estricto marco del ideal ascético?

Igual que Descartes, Nietzsche parece buscar un «suelo» firme desde el que comenzar su tarea. Pero ese «principio» ya había sido anunciado por Zaratustra; se trata de partir del siguiente axioma: "¡*permaneced fieles a la tierra*!"[1023], con todas

---

[1019] *Ibíd.*, p.92.
[1020] *Ibíd.*, p.96.
[1021] *Ibid.*, p.94.
[1022] *Ibíd.*, pp.95-96.
[1023] *AHZ*, Prólogo, #3.

sus consecuencias. La existencia carece de finalidad, el mundo y el ser son inocentes. La adhesión a este mundo debe ser suprema e incondicional. En eso consiste la libertad, en la abolición de los fines, en la afirmación absoluta de *esta* vida con sus alegrías y sus sufrimientos en el ciclo inacabable del eterno retorno.

¿Pero la aprobación de todo es la aceptación del «mal»? Nietzsche se desliza hacia una pendiente peligrosa, de la que no es consciente:

> Esta aprobación superior, nacida de la abundancia y de la plenitud, es la afirmación sin restricciones del delito mismo y del sufrimiento, del mal y del asesinato, de todo lo problemático y extraño que tiene la existencia[1024]

Por eso Jesús -más lúcido- no quería dejar el mundo intacto: afirmar la «inocencia» del mal no significaba quedarse con los brazos cruzados y no tratar de erradicarlo. No se trataba de soportarlo en aras de una recompensa eterna (como luego pretendió el cristianismo) sino disminuirlo en la propia existencia inmanente. El cristianismo había nacido precisamente para acabar con los «escándalos», con el «deseo mimético» que produce tanto dolor y desgarro en la humanidad, como afirmaba René Girard[1025]. Hubiera o no fracasado en su misión de erradicarlo, el cristianismo había acertado en la dirección correcta de la actuación del hombre, al menos mientras se mantuvo la primacía de las «obras». Si aceptamos -como interpreta Camus a Nietzsche- la inocencia del mundo y el sufrimiento existente en él como parte de esa inocencia del devenir, ¿no podemos llegar a caer en la «exaltación del mal»?

Evidentemente, Camus salva a Nietzsche de cualquier responsabilidad en la posteridad, en base a su nobleza y a su orgullo, pero no es menos cierto que el alemán proporcionó también un material precioso a la sordidez que le sucedería. Irónico que el más furioso enemigo de los antisemitas proporcionase combustible intelectual a los mismos:

> En tanto que él pedía que el individuo se inclinase ante la eternidad de la especie y se abismase en el gran ciclo del tiempo, se ha hecho de la raza un caso particular de la especie y se ha doblegado al individuo ante ese dios sórdido. La vida de que él hablaba con temor y estremecimiento ha sido degradada a una biología para uso doméstico. Una raza de señores incultos que balbucean la voluntad de poder ha hecho suya finalmente la «deformidad antisemita» que él no cesó de despreciar[1026]

El hombre se diviniza diciendo simplemente «sí» al mundo. *"El mensaje de Nietzsche* -según Camus- *es que el rebelde no se convierte en Dios, sino renunciando a toda rebelión, incluso a la que produce a los dioses para corregir este mundo"*[1027]*.* ¿Interpretamos bien a Camus entendiendo que la «divinidad» del hombre consiste en renunciar a «corregir» este mundo? La rebelión de Jesús también es *pasiva* en la interpretación nietzscheana: Jesús no actúa sino al modo como el espejo *devuelve* pasivamente la imagen que refleja, pero la imagen

---

[1024] Camus, *op. cit.*, pp.97-98.
[1025] Es la tesis principal de su obra ya citada: *Veo a Satán caer como el relámpago.*
[1026] Camus, *op. cit.*, p.100.
[1027] *Ibíd.*, p.99.

devuelta puede producir vergüenza y hacer corregir el comportamiento. De ese modo ha obrado como un espejo: sin actuar ha conseguido los efectos de la «acción».

El problema, parece afirmar Camus, es que los hombres no soportan el vacío, ni la falta de fines, ni se resignan fácilmente a los sufrimientos, simplemente aceptando que forman parte de la esencia de la vida. Si por algo se caracteriza la rebelión moderna es porque no cree ineluctables los destinos de los hombres, porque no acepta la fatalidad[1028], la que podríamos llamar resignación pre-moderna. Así cree, ingenuamente, que las transformaciones políticas, sociales y materiales (las revoluciones) alumbrarán una humanidad redimida de la miseria y la opresión. ¿Herencia *bastarda* del cristianismo? Seguramente. En cualquier caso ya no se conforman ni con el «cielo» ni con el «eterno retorno» y cree, el hombre moderno, poder ejecutar por un simple acto de voluntarismo histórico la transmutación de todos los valores.

El resultado de las revoluciones «filosóficas» -por bienintencionadas que fueran- ha sido desastroso. Mucho mejor que se hubiera hecho caso al Nietzsche gradualista de *HDH*[1029]. Pero, como sabemos, el propio filósofo no se mantuvo para siempre en su moderación ilustrada y terminó exclamando y profetizando palabras peligrosas. Su responsabilidad es no haber sido consecuente con dos de sus afirmaciones habituales: es mejor ser filósofo "*guardando silencio*" y nada asegura que no sea posible un retorno a la barbarie, tal como son los hombres... Con razón afirma Camus:

> El *sí* nietzscheano, olvidadizo del *no* original, reniega de la rebelión misma, a la vez que reniega de la moral que rechaza al mundo tal como es. Nietzsche apelaba fervientemente a un César romano con el alma de Cristo. Era, en su espíritu, decir sí a la vez al esclavo y al amo. Pero, finalmente, admitir a ambos equivale a santificar al más fuerte de los dos, es decir, al amo. El César debía renunciar fatalmente a la dominación del espíritu para elegir el reino del hecho [...] Desde el momento en que se daba el asentimiento a la totalidad de la experiencia humana podían venir otros que, lejos de languidecer, se fortalecerían con la mentira y el asesinato[1030]

Nietzsche acertaba al adivinar las incertidumbres que se abrían para el hombre con la muerte de Dios, y la facilidad con la que era posible el extravío, hasta el punto -como vimos- que pareció volverse retardatario de sus propios impulsos. Y acertó, pero en lo malo, pues el hombre:

> Después de huir de la prisión de Dios, su primera preocupación será construir la prisión de la historia y de la razón, acabando así el enmascaramiento y la consagración de ese nihilismo que Nietzsche pretendía vencer[1031]

[1028] Hannah Arendt lo explica magistralmente al comienzo de su *"Sobre la Revolución"*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p.23: "*La cuestión social empezó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando, en la Edad Moderna y no antes, los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana".*

[1029] *HDH* I, #463 y #464.

[1030] Camus, o*p. cit.,* pp.102-103

[1031] *Ibíd.,* p.106

16. 3. JEAN-LUC MARION: EL REENCUENTRO CON LO DIVINO EN LA RECUPERACIÓN DE LA «DISTANCIA».

> *Nosotros, los que permanecemos en el crepúsculo de los ídolos, no podemos decir nada de aquel que ha viajado ya al fondo de la noche*
>
> Jean-Luc Marion

Jean-Luc Marion (Meudon, 1946) ha sido singularmente lúcido al escrutar las implicaciones «religiosas» del pensamiento nietzscheano. Por ello, queremos acabar nuestro particular repaso a la filosofía francesa con una reflexión sobre las posibilidades de *pensar* la muerte de Dios a partir de su defunción «conceptual», partiendo de las sugestivas tesis de este filósofo, singularmente las expuestas en *El ídolo y la distancia. Cinco estudios.*[1032]

Marion, a través de su brillante diferenciación entre «ídolo» e «icono», viene a decir más o menos lo siguiente: la tradición occidental inevitablemente onto-teológica (antes y también *con* el cristianismo) no ha sabido respetar la tradición -inserta en el propio cristianismo- de mantener a Dios en la respetuosa distancia de su invisibilidad y su silencio, un Dios cuya única manifestación icónica fue mostrar el rostro del Hijo, es decir de Cristo crucificado. El proceso onto-teológico occidental ha consentido en envolver a Dios en una tela de araña conceptual que ha terminado por convertirlo en otra forma (conceptual) de «ídolo». Este proceso -a pesar de otras tradiciones cristianas minoritarias- solo puede culminar cuando algunos pensadores de la Modernidad -a través de sus reflexiones sobre la «muerte» de Dios (Nietzsche) o su «retiro» (Hölderlin)- hacen posible encontrar la distancia necesaria para, en los «límites» de la onto-teología, poder devolver a Dios todo lo que la tradición metafísica occidental le ha ido quitando precisamente al «añadirle»[1033].

Podríamos decir, sin traicionar su planteamiento, que el cúmulo de escritores modernos que han pensado la cuestión de Dios y de la religión, registraría dos grupos: quienes se han conformado con una «liquidación» de Dios y de lo divino para, simplemente, dar paso al «hombre» y a una sociedad más «humana»; y aquéllos que -ateos o no- (Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, etc.),

> han leído en este enunciado [la muerte de Dios] algo totalmente diferente a una refutación de (la existencia de) Dios. Han reconocido ahí la manifestación paradójica y radical de lo divino[1034].

La reflexión de Marion se extiende en algunas consideraciones histórico-filosóficas sobre nuestra constitución metafísica, no distantes de las que habíamos visto en otros pensadores, como Paul Valadier. Lo importante es recordar escuetamente

---

[1032] Marion, J-L., *El ídolo y la distancia. Cinco estudios,* Salamanca, Sígueme, 1999.
[1033] Marion, J-L, *op. cit.*, "Las marcas de la metafísica", en *El ídolo y la distancia.*
[1034] *Ibíd.,* p.18.

cómo la concepción de Dios, el Dios «causa sui» era la necesaria e imprescindible coronación de un edificio conceptual que lo necesitaba:

> La metafísica no alcanza ni concibe lo divino, ni los dioses, por sí mismos, sino que los encuentra como por azar, en el viraje (a veces experimentado brutalmente por las dos partes) de un proceso que va del αχροτατον ου a la *causa sui*. Esto quiere decir que «el carácter teológico de la ontología no depende del hecho de que la metafísica griega fuese asumida posteriormente por la teología eclesial del cristianismo y transformada por ella. Depende más bien de la manera en la que el ente, desde el origen, es des-encubierto (*entborgen*) en tanto que «ente»; «el Dios solo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo»[1035]

Precisamente al hilo de las reflexiones de Heidegger, propone Marion otra formas más respetuosa de acercarse a lo divino: el silencio, la distancia; pero también la «locura» en el sentido expresado en 1 Cor 1, 20:

> *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el hombre culto?* ¿Dónde el disputador de este mundo? ¿No ha hecho Dios *necedad la sabiduría* de este mundo? Ya que el mundo, con su sabiduría, no ha reconocido a Dios por la sabiduría de Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la necedad de la predicación. En verdad, mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, sean judíos o griegos, porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo flaco de Dios más fuerte que los hombres.

Nietzsche está insistiendo -cree Marion- en que no hay ningún «cadáver», porque lo que está muriendo no es un «dios» sino un «concepto» idolátrico, producido por los hombres:

> La autopsia crítica del cadáver del «Dios» cristiano, cadáver conceptual o imaginario, brinda la ocasión de aclarar más radicalmente el poder idolátrico en general, aquel que forja a los «dioses» a imagen de los hombres[1036]

Tal vez podamos interpretar estas palabras lúcidas como que asistimos al *final* de un modo «prehistórico» de concebir a la divinidad, tal como Nietzsche venía explicando en las páginas de *HDH*. Este final debe dejar abierta la posibilidad de nuevas formas de creación de «dioses», más maduras, más respetuosas con la necesaria distancia y presente «invisibilidad» de la divinidad en relación, como aclara el filósofo francés, citando *GM*, II, #23:

> La concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía, [...] Que hay formas *más nobles* de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y envilecimiento del hombre, en la que han sido maestros los últimos milenios de Europa[1037]

El dios cristiano ha sido también el ídolo de la «verdad», a partir de que la *verdad-voluntad de verdad* es también voluntad de poder, a la que Nietzsche da

[1035] *Ibíd.,* p.27. Las citas son de Heidegger: *Qué es metafísica* e *Identidad y diferencia.*
[1036] Marion, *op. cit.*, p.42.
[1037] *GM* II, #23 (citado en Marion, p.43).

también el nombre de «moral». Lo que *cae* con la muerte de Dios es un ídolo, solo muere el Dios entre comillas, de ahí el famoso y tantas veces citado póstumo del Dios que se desprende "*de su piel moral*", al que pronto veremos retornar "*más allá del bien y del mal*". Lo refutado es el «juez» (*MBM*, #53), el «remunerador».

Superación, entonces, del ídolo de la moral que tiene su origen en el resentimiento (*MBM*, #2). Sin embargo, la muerte de Dios no es la superación del nihilismo, sino su inicio: por el absurdo de dejar intacta la moral sin su ídolo asesinado (Dios).

En otro sentido «Dios» solo representa el mundo platónico de lo «suprasensible», lo que Heidegger llamaba «metafísica». En ambos casos -moral y metafísica- estamos ante una representación «idolátrica»:

> Al «Dios», espejo idolátrico de la moral, se le superpone la función idolátrica que la metafísica impuso, o quiso imponer, al Dios cristiano, tras haberlo conseguido con respecto a los otros dioses[1038]

Dios ha acabado siendo lo que ha querido -o necesitado- la metafísica: *causa sui, ens realissimum*, etc. La muerte de Dios liberará sin duda el horizonte metafísico, incluso aunque Nietzsche realice esta labor

> en el interior de la estructura onto-teológica de la metafísica (Heidegger). Pues, al desarrollarla desde su interior, la resalta de manera indecible, y muestra su funcionamiento idolátrico[1039]

Pero, correlativo a la muerte de Dios, surge el problema del «hueco» que queda. El problema para Nietzsche es cómo llenarlo sin recurrir a la imitación o a la «añoranza» de quien acaba de morir. El único lugar hacia el que se puede mirar es el del «hombre». Ahora bien:

> A este hombre no le corresponde la posición de «Dios» como una herencia tras la muerte del testador, sino como le corresponde un poder a quien toma posesión de un territorio que no conoce, pero que es el único que ha sabido reconocer, identificar, e investir[1040]

El nihilismo es así la situación correspondiente a la muerte de Dios: no es el fin de los entes, pero sí su absoluta inestabilización. Falta la mirada que daba perspectiva al mundo, falta la «sombra», por lo que se produce el gran mediodía, el momento de máxima luz y mínima tiniebla, el momento también en el que las cosas carecen de relieve, de perspectiva y son fantasmagóricas. Por eso -sigue Marion- decía Nietzsche en *CI* que con el mundo verdadero desparecía también el mundo «aparente». Inmediatamente se hace necesaria una nueva mirada ordenadora, que no puede salir de los propios entes, sino que tiene que tomar distancia, sin reproducir la vieja actitud idolátrica. ¿Quién la ha de asumir?:

[1038] Marion, *op. cit.*, p.45.
[1039] *Ibíd.,* p.46.
[1040] *Ibíd.,* p.47. En el mismo sentido afirmaba Heidegger -como vimos en el correspondiente capítulo- que no comprenderíamos a Nietzsche si interpretábamos que éste pretendía que el superhombre ocupara el lugar del Dios muerto.

> La «muerte de Dios» exige, para que el ente pueda ser evaluado y colocado en el mundo según una perspectiva, que tal ente sea reasumido por un «nosotros» en su voluntad de poder[1041]

Entonces es el hombre -el animal valorador, tasador- el que tiene que «valorar», pues sin valoración, sin medición, no hay hombre, ni mundo[1042]. La diferencia del nuevo «valorar» del hombre estriba en que debe decir sí, sin condiciones, a todos los entes, activos o reactivos. Solo en el absoluto «sí» a la totalidad de lo existente funda un «mundo»; un mundo en el que el valorador ya no es el ente supremo: el ente supremo es la totalidad del mundo, en un absoluto decir «sí». Este es el sentido del pensamiento del eterno retorno[1043].

Los «nuevos filósofos», dice Marion siguiendo la estela de Nietzsche, no trivializan ni censuran lo divino, sino que lo «acogen» (o tal vez son acogidos por ello). El pensamiento del eterno retorno es tan difícil de soportar que tal vez solo pueda hacerlo un Dios. Marion se extiende en la interpretación de que Zaratustra *fracasaría* ante esta prueba:

> El acontecimiento decisivo no consiste en el anuncio de Zaratustra, sino en la impotencia de Zaratustra para sostener el anuncio de Dioniso[1044]

El fracaso de Zaratustra (y de los «hombres superiores» con él) en este empeño hizo que Nietzsche tuviera personalmente que "*afrontar al Dios y proferir el sí dionisíaco*":

> No existe delegación alguna que pueda dispensar a Friedrich Nietzsche de dar cuerpo al «pensamiento abismal» -de exponerse ante Dioniso-. De este modo, se comprenderá mejor por qué y cómo el mismo Nietzsche se atribuye una infinidad de nombres, Julio César, El inmoralista, el *Untier*, Fénix, el cardenal Antoneli, el Crucificado, Dioniso, etc.: él mismo despoja su cuerpo de *una* identidad, «Nietzsche», para prestarlo sucesivamente a los encuentros y a las experiencias de lo divino que él se arriesga a recibir en el *Sí* dionisíaco[1045]

En el tránsito al entenebrecimiento Nietzsche experimenta en persona lo *divino*, obligado a expresar, personalmente y sin máscara, el gran «Sí». La experiencia de lo divino significa -en el momento de ingresar en el entenebrecimiento- pasar al punto nodal, sin retorno, "*en el que la voluntad de poder estima a los entes sin excepción alguna*"[1046]. Es en este tránsito, en este proceso, en el que se produce la máxima cercanía entre Nietzsche y Cristo. Aquí tenemos algunas de los párrafos más memorables de Marion:

[1041] *Ibíd.,* p.50.
[1042] Por eso recuerda Marion la cita de Nietzsche en *VP*:" *¿Qué es valorar? Valorar es medir una cosa con respecto a su voluntad de poder"*. (Marion, *op. cit.*, p.51).
[1043] *Ibíd.,* pp.52-53.
[1044] *Ibid.,* p.57.
[1045] *Ibid.,* p.59.
[1046] *Ibid.,* p.61.

> Tesis provisional: Jesús, en tanto que Cristo que muere en la cruz, proporciona seguramente la figura irrebasable, incluso para Nietzsche -y sobre todo para él- de la prueba inevitable que impone el encuentro de lo divino por el hombre[1047]

Para Marion la figura «histórica» de Jesús analizada por Nietzsche, además de imperfecta, no constituye lo realmente importante; lo que importa es lo que

> permanece, una vez que ha sido eliminada la materia explícita, la figura de Cristo. Es decir, el lugar focal, inevitable e inevitado, en el que acaba por instalarse aquél que debía experimentar lo divino. Lugar obligado, porque no hay ningún otro en la historia, en el que tienen que tomar morada incluso aquellos que se disponen a reemplazar a Cristo[1048]

Marion cree que es demasiado explícito el parecido Zaratustra-sinópticos. Incluso lo esbozado por Nietzsche para la obra incluía una traición de los discípulos y una muerte de Zaratustra. Pero Zaratustra no «muere» y por ello desaparece del vocabulario de Nietzsche, porque él -dice Marion- no ha logrado ver lo divino. Yendo más allá sitúa *AC* en la "*misma tensión escatológica que determina su aparición en el nuevo testamento*" (haciendo referencia a 1 Jn 2, 18). Esta misma estructura crística es la del propio final de Nietzsche: una aceleración de los «anticristos», es decir, del nihilismo, para acelerar la llegada del final: Cristo-Eterno retorno:

> En el nuevo testamento, el anticristo solo precede y anuncia el retorno de Cristo, en contra de su propia voluntad, con negaciones insistentes. En términos nietzscheanos, la inversión de los valores vale como negación: el anticristo anuncia, por tanto, en persona y directamente la parusía de lo divino, y la acelera mediante su trabajo de negación. La promulgación, a fecha de 30 de septiembre de 1888 según la «falsa cronología», de una ley contra el cristianismo, es decir, el establecimiento de un hoy como primer día de un nuevo mundo, depende de la misma situación: escatología bajo la figura de la afirmación culminada de modo dionisíaco[1049]

Esta estructura crística del destino biográfico final del propio Nietzsche es corroborada -según Marion- por otros elementos. Así, *Ecce Homo:*

> «EH» proporciona el testimonio de Nietzsche sobre sí mismo como aquel viene definitivamente en lugar de los ídolos e incluso en lugar del anticristo provisional[1050]

Nietzsche -como Cristo- debe ser personalmente y sin máscaras de identificación quien diga el «sí» a todas las cosas; sí que no es más que la traducción del «amén» hebreo:

> No es ciertamente una casualidad que Nietzsche los equipare. Manifiestamente, el *Sí* imita al *amén* de Cristo, su última palabra al Padre, la que enuncia la bendición postrera[1051]

Para Marion no hay ninguna duda de que se trata, por parte de Nietzsche, de una "*imitación consciente*". Pero guardémonos de pensar únicamente en una identificación, más que problemática, de Nietzsche y Cristo. Al contrario, se trata de

[1047] *Ibid.,* p.62.
[1048] *Ibid.,* pp.62-63.
[1049] *Ibid.,* p.63.
[1050] *Ibid.*
[1051] *Ibid.,* p.64.

entender las profundas discrepancias entre dos hombres que pronuncian absolutamente el «sí» y el «amén», dos hombres que se arriesgan al cara a cara con lo divino. Y es que el modelo de Cristo -si entendemos bien a Marion- actúa solo como «estructura». Y ello es así porque resulta la única estructura «históricamente» posible para el hombre:

> Estructura crística del texto nietzscheano, porque la anterioridad del acontecimiento cristiano estructura por completo su refutación, imponiéndole los términos del debate[1052]

Pero el «morir» -cree Marion- está reservado al verdadero superhombre y a los «verdaderos» profetas:

> Frente a la verdadera muerte de Cristo, el mimo nietzscheano solo es capaz de oponer una semimuerte: el entenebrecimiento mismo. Muerte del espíritu, sin muerte del cuerpo, el cual sigue subsistiendo por sí mismo. [...] La figura permanece doblemente vacía: «estructura crística» ambivalente, fracaso de un sustituto imposible de Cristo. En una palabra, se trata de una cristología (escatológica e invertida) meramente figurada. No decimos que Nietzsche meditara el misterio de Cristo, ni tampoco que emprendiera conscientemente su reproducción después, o en el momento, de eliminarlo, y aún menos que fracasara con respecto a cierta norma desconocida. Decimos que la coherencia del texto nietzscheano, incluyendo el entenebrecimiento, resulta así más visible; y decimos tal vez que Cristo, más que ocupar al pensamiento nietzscheano como adversario o referencia, es el lugar típico y último en el que este pensamiento habita, consciente o inconscientemente, poco importa. [...] ¿Qué ocurre con Cristo en la crítica nietzscheana, para que sea abandonado por la «estructura crística»? Ahora bien, resulta precisamente extraña la penetración teológica y la respetuosa intimidad con la que Nietzsche se acerca a Cristo. Nada resulta más extraño, pues Cristo es considerado larga y positivamente de tal manera que la «estructura crística» se duplica, aunque por simple yuxtaposición sin contacto, con una crítica espúrea y a veces mediocre del Cristo histórico. ¿Por qué, entonces, se insinúa la fisura entre una y otra? Una vez más, nada resulta más extraño, pues Cristo se halla investido con ciertas características del superhombre...[1053]

Pero la afirmación del «amor» que acerca a Jesús al superhombre es también una causa de su disparidad, si entendemos bien a Marion. No porque Nietzsche reniegue de la doctrina del amor, sino porque el amor cristiano no le parece suficientemente radical. Efectivamente, Cristo es definido por una actitud interior y no por ninguna norma ética proveniente de la exterioridad. Aquí trae Marion a colación dos textos importantes de Nietzsche: el #269 de *MBM* y el tantas veces citado #164 de la misma obra[1054]. La conclusión es que, efectivamente, el amén de Cristo y su muerte en la cruz son la superación materializada del resentimiento:

[1052] *Ibid.*

[1053] *Ibid.,* pp.65-66.

[1054] El #269 de *MBM* dice: *"...¡ Ay, quien conoce el corazón adivina cuán pobre, estúpido, desamparado, presuntuoso, desacertado, más fácilmente destructor que salvador es incluso el amor mejor y más hondo! - Es posible que bajo la fábula y el disfraz sagrados de la vida de Jesús se esconda uno de los casos más dolorosos de martirio del* saber acerca del amor*: el martirio del corazón más inocente y más lleno de deseos, que nuncahabía tenido bastante con ningún amor de hombre, que* exigía *amor, ser-amado y nada más, con dureza, con insensatez, con explosiones terribles contra quienes le rehúsaban su amor; la historia de un pobre insaciado e insaciable en el amor, que tuvo que inventar el infierno para envíar a él a quienes no* querían *amarlo, -y que alfin, habiendo alcanzado saber acerca del amor humano, tuvo que inventar un dios que es totalmente amor, totalmente* capacidad-*de-amar, -¡que se compadece del amor humano por ser éste tan pobre, tan ignorante! Quien así siente, quien tiene tal* saber *acerca del amor, -* busca *la muerte...".* El aforismo #164, ya citado, cide: *Jesús dijo a sus judíos: «La ley era para*

> ¿Hay que concluir que Cristo, para Nietzsche, enuncia el gran *amén* esperado con la apertura dionisíaca, y que a su modo soporta lo insoportable con la inocencia de una afirmación que, precisamente ahí, no retrocede, y que en una palabra esboza el eterno retorno? No hay que precipitarse en acusar a estas preguntas de trivialidad indecente. Pues Nietzsche establece al menos el presupuesto común a todas ellas: que Cristo, al amar en cruz, supera el resentimiento[1055]

Marion interpreta al Jesús de *AC* como el superador del resentimiento y de una moral extrínseca, heterónoma, a la que sí se acogerán los discípulos. Pero hay alguna consecuencia más: para Marion Cristo en la cruz *"excede la relación idolátrica con lo divino";* lo que para él "*sustrae su relación con el Padre a la «muerte de Dios»"*[1056]. Para Marion dos textos nietzscheanos lo sugieren claramente:

> Si el enfermo había vivido hasta entonces en una especie de peligroso desvarío, el supremo desencanto que le produce el dolor será el único medio que le librará de él. (Puede que fuera esto lo que le ocurrió al fundador del cristianismo cuando, clavado en la cruz, exclamó: «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado», ya que, interpretadas estas palabras con toda la profundidad debida, testimonian un total desencanto, una clarividencia suma frente al espejismo de la vida. Cristo se volvió clarividente respecto a sí mismo como le ocurrió a Don Quijote, según cuenta Cervantes, a la hora de su muerte)[1057]

> Cuanto más ha pasado Dios por persona para sí, tanta menos fidelidad se le ha guardado. Los hombres son mucho más adictos a las imágenes de su pensamiento que a sus amados; por eso se sacrifican por el Estado, por la Iglesia y también por Dios, en tanto en cuanto éste sea su producto, su pensamiento, y en absoluto sea tomado demasiado personalmente. En este último caso, casi siempre disputan con él; hasta al más piadoso se le escapó esta amarga frase: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»[1058]

Textos fundamentales para Marion, donde la misma clarividencia del abandono y la relación distanciada con la divinidad, constityen ejemplos de una relación no-idolátrica.[1059]

Mas, desgraciadamente, Nietzsche pudo volver a mirar, y de hecho lo hizo, el acontecimiento de la cruz con otra mirada radicalmente distinta, como revela a menudo en *GM*: es decir, entendiendo la cruz como símbolo de la «victoria» judía a través del símbolo sublime del «amor», retomando la tesis del resentimiento, entendiéndolo como una forma espúrea de la voluntad de poder. Para Marion, esta interpretación lo aparta de sus fecundas intuiciones anteriores:

> Cristo, al asumir absolutamente la naturaleza humana (y por tanto al afianzarla), llega a ser rigurosamente hombre, hombre... y no ídolo del hombre; y eso es lo que la mirada nietzscheana es incapaz de percibir[1060]

---

esclavos, -¡amad a Dios como lo amo yo, como hijo suyo! ¡Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios!»

1055 *Ibid.,* p.67.
1056 *Ibid.,* p.68.
1057 *A,* #114.
1058 *HDH* II, «El viajero y su sombra», #81
1059 Marion, *op. cit.*, pp.68-69.
1060 *Ibid.,* p.71.

Finalmente Marion -lo insinuábamos antes- establece que Nietzsche cuestiona radicalmente la doctrina del amor cristiano, por insuficiente, en muchos pasajes de su obra; cuestionamiento que se resume en la idea de que el amor de Dios no es «desinteresado», sino un amor de posesión, un amor que «juzga»:

> Él no amaba bastante: ¡de lo contrario nos habría amado también a nosotros los que reímos! Pero nos odió y nos insultó, nos prometió llanto y rechinar de dientes. / ¿Es que hay que maldecir cuando no se ama? Esto parece de mal gusto. Pero así es como actuó aquel incondicional. Procedía de la plebe. / Y él mismo no amó bastante: de lo contrario se habría enojado menos porque no se lo amase. Todo gran amor no *quiere* amor: quiere más[1061]

Pero, con todo, no es ésta la deficiencia más importante, señala Marion. El Dios del amor, dice, "*no comprende que no basta con el amor para decir lo divino*". Y la enajenación del amor en nombre de otro concepto más elevado es -para Marion- la causa de que Nietzsche no se aparte en definitiva de lo idolátrico. Si no es el «amor» se pregunta

> ¿qué rostro puede tomar aún lo divino tras la «muerte de Dios» y antes del advenimiento, todavía por llegar, de Dioniso[1062]

Ese concreto más elevado, se comprenderá en seguida, bajo el que Dios debe ser pensado es el de «voluntad de poder»; Dios como un estado (histórico, cambiante, como demuestra el caso del Yavhé judío) de la voluntad de poder. Es la voluntad de poder la que produce dioses, y la que produce ídolos (como se ve claramente a propósito de la historia de la religiosidad judía en *AC* #25, #26 y #27).

En definitiva, Nietzsche queda definitivamente ligado a la tradición metafísica, pese a pretender destruirla puesto que

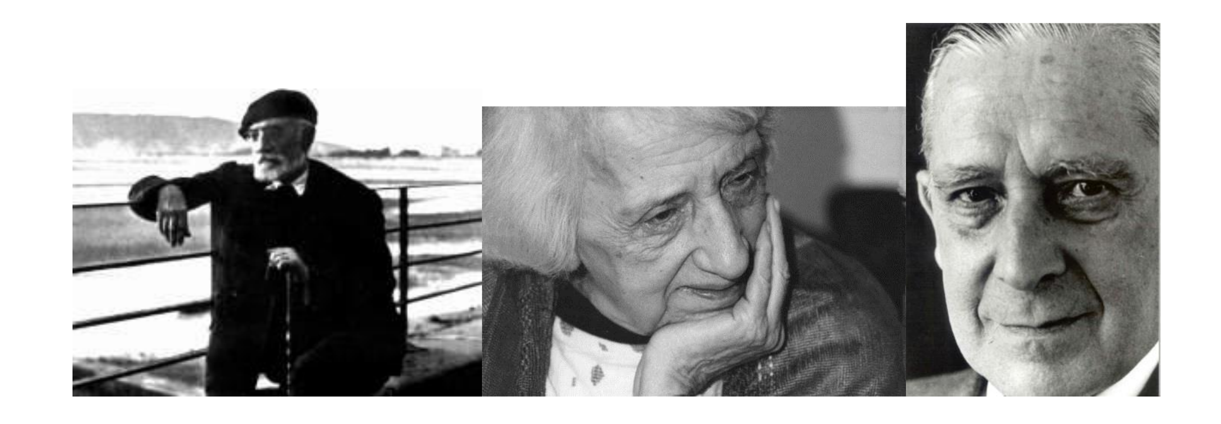
> la estructura onto-teológica de la metafísica (voluntad de poder /eterno retorno) permanece, lo divino -otra divinidad- reaparece bajo una forma todavía metafísica [...] Dado que la «muerte de Dios» permanece unida a la experiencia metafísica del nihilismo, lo que viene tras ella en tanto que culminación y superación sigue siendo algo divino metafísicamente comprendido y recibido: un ídolo regido a su antojo por la voluntad de poder[1063]

Duplicidad trágica de Nietzsche pues, en tanto él permaneció metafísicamente idólatra en su pensamiento, a la vez que

> trasgredió la relación idolátrica con lo divino, puesto que el cara a cara con lo viviente de lo divino le precipitó en la trasgresión del entenebrecimiento[1064]

[1061] *AHZ* IV, «Del hombre superior», #16 (Citado por Marion, p.73)
[1062] *Ibid.,* p.74.
[1063] *Ibid.,* p.78.
[1064] *Ibid.,* p.79.

CAPÍTULO 17
LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX ANTE NIETZSCHE. ESPAÑA. TRES EJEMPLOS CLÁSICOS: UNAMUNO, ZAMBRANO, ZUBIRI.



17. 1. ¿UNA FILOSOFÍA DEL «SENTIMIENTO» DE RAÍZ NIETZSCHEANA?

Notas sobre la temprana recepción de Nietzsche en España

La filosofía española en los primeros años del siglo XX vino marcada por dos acontecimientos filosóficos: la crisis de los modelos krausistas (y del propio regeneracionismo) y la recepción de Nietzsche[1065]. Conocido es que la crisis cultural, social y política de la España finisecular repercutió de modo esencial en el pensamiento filosófico de esas primeras décadas del siglo XX; pensamiento que, a menudo, se mezcló con programas más o menos «políticos» que pudieron recorrer todo el espectro ideológico[1066].

En cualquier caso, el idealismo reformista burgués de raíz krausista, que aún tendría muy importantes realizaciones en la España anterior a la Guerra Civil, no parecía suficiente para *"expresar e interpretar convincentemente la conciencia crítica del hombre contemporáneo, los cambios culturales y la aparición de la sociedad de*

[1065] Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 3ª edición, 2007, p.211.
[1066] *Ibid.*, pp.211-212.

masas"[1067]. En este contexto se incorpora con sorprendente rapidez el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Ya en 1893 algunos artículos hablan de él en Barcelona y pronto en Madrid. Para 1901 -nos indica Mandado siguiendo a Sobejano- tres de los más importantes noveintayochistas son abiertamente nietzscheanos: Baroja, Azorín y Maeztu[1068]. Como sucederá siempre con el alemán, también ya desde el principio los autores españoles preferirán o accederán a un lado de su pensamiento (el «aristocrático» para los catalanes o el «anarquista» para los madrileños,); pero, en cualquier caso, todos estos autores

> captaron bien que la ruptura nietzscheana con la cultura burguesa decimonónica formaba parte de una crítica más amplia a la cultura occidental y a las malformaciones de la modernidad[1069]

De todos modos, la recepción de Nietzsche en España aquellos años iba a ser mucho más activa entre literatos que entre filósofos[1070].

La conexión de Nietzsche con el carácter de nuestra filosofía

Acertadamente, Jesús Conill -en el epílogo a la 3ª edición de su obra *El poder de la mentira*- emplea el expresivo título de «orientación nietzscheana de nuestra tradición filosófica». Se trata de unas páginas que, aunque breves, resultan para nosotros enormemente sugestivas para profundizar -con su ayuda y la de otros intérpretes- en los aspectos *nietzscheanos* de las filosofías de Unamuno, Zambrano y Xavier Zubiri.

¿Dónde nace -para Conill- la preferencia por Nietzsche de algunos escritores noveintayochistas? Sobre todo en el hecho de que el pensamiento de Nietzsche -como muestra sin duda *AHZ*- conecta con una larga tradición esencialmente «española», como dice Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: el «filosofar» a través de la literatura; por tanto, la vinculación "*entre pensar y poetizar*" es algo muy español[1071]. La forma de pensar de Nietzsche -tan apegada al concepto de «sentimiento» y tan crítica del concepto tradicional de «razón»- parece adaptarse

---

[1067] *Ibíd.*, p.213.

[1068] Mandado, R. E., "Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX", en VV.AA., *Pensamiento filosófico español,* VOL.II: «Del Barroco a nuestros días», Madrid, Síntesis, 2002, p.247. José Luis Abellán cree asímismo que la influencia de Nietzsche es muy notable en Ramón Gómez de la Serna: *"Muy pocos críticos se han ocupado de las fuentes ideológicas de este gran escritor, pero entre ellas destaca, muy por encima de las demás, la figura de Nietzsche, en cuya obra aprende a valorar la vida, rechazando el positivismo «ridículo y moralista»*: en *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p.120.

[1069] *Ibíd.*

[1070] Un caso especial que merecería una mayor profundización es la influencia que Nietzsche, especialmente el Nietzsche de *El nacimiento de la Tragedia* tuvo en la creación poética de Federico García Lorca. Así, por ejemplo, dice José Luis Abellán: "Lorca reconoce además que el duende es el mismo impulso dionisíaco descrito por el joven Nietzsche en el *Origen de la tragedia"*; en *Historia crítica del pensamiento español,* Vol. 5/III, p.355.

[1071] Izquierdo Sánchez, A., "*Nietzsche y Unamuno*", Madrid, Mare Nostrum, 1992. pp.1-2.

como un guante a una buena parte de la orientación filosófica española del pasado siglo.[1072]

Todo ello, además, en un contexto general europeo, no solo español que, nos recuerda Conill, es el de crisis general de la razón y de exaltación de la vida, lo que vino a llamarse «irracionalismo», y que muchos autores han situado entre las causas que llevaron a los acontecimientos de 1914.

Este autor hace unos interesantes paralelismos entre algunas de las figuras esenciales del pensamiento español y Nietzsche, que pueden servirnos como introducción a los autores que vamos a considerar en este capítulo. Respecto a su "relación" con Unamuno, por ejemplo, son evidentes en el punto de partida esencial de ambos, que se puede resumir en la preferencia de los dos por una filosofía «trágica», que encubre desde luego una lucha entre las potencias del sentimiento y la voluntad y las puramente racionales-instrumentales. Aunque, ciertamente, tal solución trágica sea muy diferente en ambos pensadores. A la vez -se desprende de las palabras de Conill- esa no-salida que parece evidente en la imposibilidad de las soluciones nietzscheanas y en el solipsismo angustioso de Unamuno, tiene una «solución» más positiva en Ortega, que sin duda fue claramente influido por el pensador alemán[1073].

Efectivamente, Ortega llevó la perspectiva más trágica de Nietzsche a una relación más amable y fecunda entre «razón» y «vida», abriendo -con su «razón vital»- horizontes de salida al eterno dilema sentimiento-razón. Sin embargo, para nosotros -fieles a nuestro propósito-, son aquellos pensadores españoles que, por su carácter esencialmente «cristiano» (Unamuno o Zubiri), o por la forma excepcionalmente sugestiva con la que son capaces de incorporar algunos temas nietzscheanos que tienen que ver con la religión (María Zambrano) de quienes vamos a ocuparnos a continuación.

17. 2. NIETZSCHE EN LA FILOSOFÍA DE UNAMUNO

El encuentro de dos filosofías «trágicas»: la lectura de Pedro Cerezo Galán

Algunos de los recientes y mejores estudios sobre el pensamiento de Miguel de Unamuno, al situar a éste en el contexto cultural y personal de una filosofía «trágica», relacionan con cierta insistencia y evidencian indudables paralelismos entre las filosofías y las personalidades del rector salmantino y del filósofo alemán[1074].

[1072] González Urbano, E., "Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche", *Anales* del Seminario de Metafísica, XXI, 1986. Ed. Univ. Complutense, Madrid.

[1073] *Ibíd.,* p.13. A propósito de esta influencia sobre Ortega dice Mandado*, op. cit.*, p.278: "*El pensamiento de Ortega no estaría demasiado lejos de visiones genéticas de la Historia que, como las de Nietzsche y Heidegger, articulan los diferentes estadios de su movimiento con el concepto alemán de "generación" (Verwindung) más que con el de "superación" (Aufhebung)".*

[1074] Nos hacemos eco de una obra muy importante en este sentido para nuestro propósito: Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* Madrid, Trotta, 1996.

Ambos, efectivamente -señala Cerezo Galán-, viven de una manera personal e íntima la crisis de la razón finisecular, que tal vez el alemán contribuyó a diagnosticar e incluso a precipitar; ambos abandonan a lo largo de sus biografías planteamientos, más o menos *juveniles*, de construir una filosofía desde la racionalidad para acabar abrazando una conciencia aguda de la crisis de la razón moderna[1075]. Naturalmente, las «soluciones» unamunianas -quizá similares en cuanto a la actitud vital- no son intelectualmente equivalentes, como señala este autor:

> Frente al vacío universal solo queda la *poiesis*, frente al poder inhibidor de la nada, la apuesta desesperada por el todo. Pero esta *poeisis*, a diferencia de Nietzsche, ya no consiste en el arte, al que confunde Unamuno con la posición esteticista, sino, al modo de Kant y Fichte, en la obra moral[1076]

Esa crisis de fin de siglo ya había sido sentida agudamente por el joven Nietzsche de la época de las primeras *Intempestivas*, aunque de una forma que llamamos anteriormente «defensivamente conservadora» frente a las novedades de la cultura moderna: prioridad de la política y del Estado sobre la «cultura», extensión de un cientifismo objetivista, de una dominación universal de la razón «instrumental», etc., es igualmente vívida en la conciencia de Unamuno. Lo interesante -y que escapa a los límites de nuestro trabajo- es cómo y por qué en el primero esta crítica del presente toma una decidida forma «anticristiana» (o antitética de los valores cristianos), mientras en el bilbaíno adquiere una solución plenamente conforme con un cristianismo antiformalista, vital e individualista. En cualquier caso, aún expresado de manera singularmente opuesta, ambos autores ejemplifican un comportamiento habitual en la intelectualidad de la época de reivindicación y sacralización del «mito». En el caso unamuniano *su* fuerza espiritual es proporcionada tanto por el lenguaje «teológico-bíblico» como por el *quijotesco*. En el alemán será en torno a Dioniso y las posteriores construcciones: superhombre, eterno retorno, voluntad de poder, y una formulación discursiva que avanza por terrenos poéticos y aforísticos).

Uno de los momentos más singulares de la presencia de Nietzsche en Unamuno lo sitúa Cerezo Galán en la obra *Vida de don Quijote y Sancho*, de 1904.[1077] Igualmente advierte este autor una polémica con Nietzsche en su ensayo *La fe*[1078]. Y, a propósito de la reflexión de Cerezo Galán sobre *El quijotismo como idealismo ético*, no nos resistimos a reproducir un fragmento extraordinariamente revelador, en

[1075] En el caso de Nietzsche situábamos esta etapa «ilustrada» en las obras intermedias; en el caso de Unamuno dice Cerezo Galán: *"En su juventud, fiel al espíritu de su tiempo, había ensayado con cierta osadía una síntesis hegeliano-positivista, gemela en su orientación al krausopositivismo que dominaba en los ambientes intelectuales del país* [...] *Pero esta síntesis estaba edificada sobre el principio inmanentista de la cultura moderna, y le iba a saltar en añicos en la crisis espiritual de 1897"* (*op. cit*. p.21.)

[1076] *Ibíd.,* p.23.

[1077] Cerezo Galán recuerda que A. Regalado y G. Sobejano hablaban de la influencia palpable en el *Quijote* unamuniano tanto de Kierkegaard como de Nietzsche (*op. cit.*, p.326).

[1078] *"La fe encerraba una referencia polémica a Nietzsche. La fe sería el acto en que la voluntad se adhiere a sí misma y se trasciende en su ansia de ser; solo que para Unamuno el ideal no es ya el superhombre nietzscheano, sino el intrahombre cristiano"* (*op. cit.*, p.303).

el que -para defender la idea de que el «existencialismo» unamuniano es más aparente que real- afirma:

> Se diría que hay en Unamuno una profunda dimensión esencialista-platónico-agustiniana, filtrada por el nuevo clima kantiano-fichteano del mundo moderno. El yo heroico temporal forja su verdad, al modo platónico, en la memoria del origen perdido de lo eterno, recordándose en Dios [...] La existencia realiza, por tanto, su idea o su símbolo en una permanente re-creación, a la que solo guía la fe.
>
> Para Nietzsche, en cambio, hay una explícita y formal vinculación entre la voluntad de poder y la muerte de Dios. ¿Cómo podría la voluntad quererse absoluta y originariamente a sí misma si hubiera Dios? [...] Si hay arquetipos, no hay realmente voluntad creadora, sino veneradora, pues toda creación ha de comenzar por una subversión del mundo ideal. La voluntad de poder es radicalmente antitrascendencia[1079].

Esa tensión de cercanía-alejamiento entre Nietzsche y Unamuno se evidencia también en las referencias, a veces explícitas, las más veladas, que el español hace de la idea del superhombre nietzscheano, al que rectifica o reconvierte en el «intrahombre» cristiano, como en el siguiente texto citado por Cerezo Galán, con sus críticas de pasada a las formas de malinterpretar el sentido del cristianismo por la propia tradición cristiana:

> Porque el hombre del futuro, ese sobre-hombre del que habláis, ¿es otra cosa que el perfecto cristiano que, como mariposa futura, duerme en las cristianas larvas o crisálidas de hoy? ¿Será otra cosa que el perfecto cristiano, ese sobre-hombre, cuando rompa el capullo gnóstico en que está encerrado y salga de las tinieblas místicas en que aborrece el mundo, al mundo de Dios, y en que acaso reniega de la vida, de la vida en común (I, 965)[1080]

Tampoco deberíamos pasar por alto el hecho de que Cerezo Galán interprete un importante poema de Unamuno como respuesta *polémica* al *Ecce Homo* nietzscheano, *"como una réplica cristiana al superhombre"*. Referencias todas ellas que nos llevan a pensar que Nietzsche fue más leído y más pensado por Unamuno que lo que creíamos[1081].

En tanto la tragedia, o el pensamiento trágico, es incompatible con cualquier finalismo o teleología cabría pensar -en la interpretación que estamos siguiendo de la importante obra de Cerezo sobre Unamuno- que, finalmente, habría una diferencia, en principio insalvable, entre ambos pensamientos: entiende el autor que Nietzsche permanece «fiel» definitivamente al *amor fati*, en tanto su doctrina del eterno retorno equivale a la afirmación de una total inocencia del devenir y el

---

[1079] Cerezo Galán, *op. cit.*, p.338.

[1080] Unamuno, M; citado en Cerezo Galán, *op. cit.*, p.341.

[1081] Dice Cerezo Galán (*op. cit*, p.555):*"Me parece percibir un eco antinietzscheano precisamente en aquellos versos que suelen pasar por más abiertamente humanistas:*

Tú eres el Hombre, la Razón, la Norma,
tu cruz es nuestra vara, la medida
del dolor que sublima, y es la escuadra
de nuestra derechura

No cabe imaginar, en efecto un texto tan antizaratustriano como éste, en que la cruz, el símbolo del amor humilde, se erige en canon absoluto".

rechazo de cualquier finalismo[1082]. Por el contrario, Unamuno -al no separarse nunca de la formulación kantiana- mantiene un principio de idealismo *ético* y se mantiene en la «esperanza»:

> También como Nietzsche, frente al optimismo metafísico y el pesimismo estéril, ha reivindicado Unamuno un pesimismo activo, heroico, en nombre del espíritu de creación, que había ensalzado éste. Pero, a diferencia de Nietzsche, traspuso la creación al orden ético, y con ello introdujo un nuevo tipo de finalismo[1083]

Es verdad que Unamuno traspuso esta esperanza al orden del «valor» y no del «ser», con lo que apunta en la misma dirección que Nietzsche hacia el problema de los valores y de la moral, aunque su *solución* sea radicalmente distinta. Sin embargo, no podemos dudar que la respuesta unamuniana (su *ilusión* ética, podríamos decir) tampoco fue en absoluto «confortable»; en realidad, permaneció en la misma situación agónica de Nietzsche, revelándose en el fondo un mismo clima, tenso e inquieto, en el interior de ambas almas, que da cuenta ejemplarmente de la crisis espiritual de una época.

Similitudes, paralelismos y diferencias

En el orden biográfico y vital, Alfredo Tamayo Ayestarán[1084] encuentra puntos de coincidencia interesantes entre ellos: ambos provienen de familias profundamente cristianas; pierden tempranamente al padre y crecen rodeados de mujeres. Los dos viven su adolescencia en atmósferas muy religiosas. También para ambos el ambiente universitario resultó funesto para su fe cristiana. Finalmente, los dos fueron catedráticos de filología clásica.

Tamayo Ayestarán señala otras similitudes de personalidad y actitud: fueron personalidades narcisistas y vehementes, proféticas; en ambos dominó un sentimiento «trágico» de la existencia; ambos se enfrentaron a su modo a la cultura dominante; los dos reflejaron sus «ideales» en un personaje paradigmático: Zaratustra y Don Quijote.

Hay otras evidencias de actitud vital de los dos escritores que sin duda los emparentan. A grandes rasgos son -como señala Agustín Izquierdo- que sin duda

---

[1082] Ya hemos manifestado nuestras dudas -de acuerdo con Karl Löwith- respecto a que Nietzsche, con su filosofía del superhombre, redescubre nuevamente una teleología para la existencia.

[1083] Cerezo Galán, *op. cit.*, p.840.

[1084] Tamayo Ayestarán, A., "Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno", euskonews.com. En este breve artículo Tamayo Ayestarán destaca otros aspectos interesantes en relación con las referencias a Nietzsche en la obra del vasco: la muy temprana aparición en su obra (en 1896 ya hace referencia a él escribiendo sobre teatro); su presencia como personaje de '*Amor y Pedagogía*' (1902). También en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), especialmente en el Preludio. De él dice Tamayo Ayestarán: "*Es ni más ni menos el lenguaje de Zaratustra en versión unamuniana. Lenguaje de emocionalidad subida, profético, elocutivo. Lenguaje de crítica implacable de lo establecido. Lenguaje de la utopía que mira hacia otro tipo de cultura, hacia otra clase de hombre*". En 1909 propone traducir «Uebermensch» por «trashombre». Por último, un artículo de 1915, titulado '*Algo sobre Nietzsche*' precisa su relación con el pensador alemán. A partir de ahí prácticamente no vuelve a hablar de él. Concluye Tamayo Ayestarán que Nietzsche fascinó a Unamuno durante mucho tiempo; y es extraña la vehemencia con que le rechaza.

tanto "*el pensamiento de Nietzsche como el de Unamuno pueden ser considerados como formas trágicas de la filosofía de la vida*"[1085], dado que para los dos es manifiesto que la «razón» no es el elemento decisivo de la vida, sino a menudo un estorbo para el desenvolvimiento de las verdaderas potencias: la voluntad nietzscheana, la voluntad de Dios o de inmortalidad en Unamuno. Para el alemán y el español la vida es fundamentalmente «lucha» («voluntad de poder» en el primero, «agonía» o lucha interior en el segundo). Así, en ninguno hay renuncia al dolor ni al sufrimiento. Es verdad que domina en los dos una voluntad de radical «sinceridad» que lleva no obstante a soluciones opuestas: un teísmo «sincero» en Unamuno; un ateísmo «sincero» en Nietzsche[1086].

Por otro lado, es interesante traer a colación algunas reflexiones de Eulalia González Urbano acerca de las relaciones intensas de ambos pensadores[1087]. Sus paralelismos son evidentes; la resonancia de los temas nietzscheanos en Unamuno también. Pero, Izquierdo Sánchez opina que Unamuno buscará su sitio, su «originalidad», precisamente desmarcándose de Nietzsche:

> Muchos de los temas unamunianos resuenan en los oídos de un lector de Nietzsche, inconfesados por el profesor salmantino; otros, por el contrario, son mencionados por Unamuno para criticar a su vez al pensador alemán[1088]

Unamuno siempre se confesará próximo a Kierkegaard y a menudo dirigirá a Nietzsche los apelativos de "*pobre loco*" o "*pobre y atormentado soñador*" pero, a juicio de la profesora González Urbano:

> Unamuno ve algo en Nietzsche que lo convierte en su «hermano de leche», es decir, no «hermano de sangre», hermano natural, pero sí hermano adoptivo, electo y elegido por él, amamantados y nutridos por un mismo alimento reflexivo. Así pues, la constante insistencia en distanciarse de las soluciones nietzscheanas permiten sospechar la profunda afinidad de ambos autores respecto al problema que les roe, o al menos la vivencia de esa afinidad por parte de Unamuno[1089]

Otro problema sobre el que esta autora nos llama la atención, y que consideramos de suma importancia, es que Unamuno habría tenido un conocimiento muy «parcial» de las obras del filósofo: lecturas fragmentarias, mediatizadas por otros autores y, desde luego, solo pudo acceder a aquello que se ofreció al público a partir de las decisiones tomadas por la hermana del filósofo. En absoluto era posible conocer ni los textos completos del filósofo ni, por supuesto, sus cuadernos. Un ejemplo de las consecuencias que pudo tener este conocimiento fragmentario de Nietzsche es que Unamuno solo supo de aquellas expresiones nietzscheanas que execraban a Jesús y desconoció las abundantes referencias positivas al mismo.

[1085] Remitimos en este sentido a los importantes trabajos del profesor Agustín Izquierdo Sánchez, entre ellos, "Nietzsche y Unamuno", Madrid, Mare Nostrum, 1992.
[1086] *Ibíd.,* p.16
[1087] González Urbano, E., "Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche". Anales del Seminario de Metafísica, XXI, 1986. Ed. Univ. Complutense. Madrid.
[1088] *Ibíd.,* p.13.
[1089] *Ibíd.,* p.15.

No es fácil, sin embargo, compartir la siguiente afirmación de González Urbano:

> Unamuno no conoció bien a Nietzsche porque no quería conocerle; sintió quizá miedo de descubrir una vía más lógica que la suya propia para vivir la duda radical que lo embargaba. Pero esta vía le conduciría al abismo, y él era consciente de este peligro[1090]

Es indudable que Unamuno y Nietzsche eran hombre soberbios, pero tal vez, más que ningún «miedo» a descubrir otra vía, sobre Unamuno -hombre profundamente cristiano y «católico» aunque se resistiera-, el problema de la salvación pesaba tanto que la solución nietzscheana tuvo que parecerle, sinceramente, una frivolidad. Aunque ambos eran conocedores de la antigüedad griega, es indudable que el depósito «pagano» en Nietzsche era más poderoso que en Unamuno y, por tanto, es comprensible que dos aspectos «anticristianos» de Nietzsche fueran radicalmente inaceptables para Unamuno. Me refiero a la «solución» del eterno retorno, que Unamuno consideraba "*un remedo de la inmortalidad*", y al tema de la justificación *estética* de la existencia, algo muy nietzscheano, muy presente ya en *NT*, y que Unamuno rechazaba del modo más radical, como en el siguiente texto de *El sentimiento trágico de la vida*:

> Ahí tenéis a Nietzsche, que inventó *matemáticamente* (!!!) aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna, y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia. Siendo el número de átomos o primeros elementos irreductibles finito, en el universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual, y por lo tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa. Claro está, y así como volveré a vivir la vida que estoy viviendo, la he vivido ya infinitas veces, porque hay una eternidad hacia el pasado, *a parte ante*, como la habrá en el porvenir, *a parte post*. Pero se da el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores, ni es posible que me acuerde de ellas, pues dos cosas absoluta y totalmente idénticas no son sino una sola[1091]

Por otro lado, igual que Nietzsche hace con la figura de Cristo, Unamuno combina desprecios hacia el pensador alemán con frases a favor de Nietzsche, defendiéndole incluso de los nietzscheanos:

> Todavía puede uno simpatizar con el alma de Nietzsche, aun abominando de sus enseñanzas y cobrar cariño y admiración -hijos de la piedad una y otro- a aquel espíritu de torturas que vivió en lucha perpetua con la esfinge, hasta que la mirada de ésta le derritió el sentido arrebatándole la razón[1092]

La Tragedia

La formación como filólogos clásicos llevó a Nietzsche y a Unamuno a conocer bien la realidad griega. González Urbano piensa que es posible:

> unificar a Nietzsche y Unamuno en su interés por la tragedia del hombre a partir de la comunidad en la fuente nutricia: el fenómeno griego, cuyo máximo hecho representativo se cifra en la creación (y posterior muerte, según Nietzsche) de la tragedia[1093]

[1090] *Ibíd.*, p.16.
[1091] Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* p.102.
[1092] Unamuno, *O.C., IV,* pp.851-852 (citado en González Urbano, E., *op. cit.,* p.6).
[1093] González Urbano, *op. cit*, p.19.

El otro aspecto clave de la tragedia para Nietzsche es ser productora de mitos: *"El mito tiene como misión arropar bajo una forma bella (especialidad de Apolo) la comunidad en el sufrimiento del hombre (sabiduría de Dionisos)".* De ahí la tantas veces repetida por Nietzsche -y repudiada por Unamuno- máxima de que solo como fenómeno estético está justificado el mundo.

A continuación, la profesora González Urbano introduce el tema «Sócrates» como *asesino* de la tragedia ática, a través de una nueva concepción de la existencia: el optimismo racionalista, el voluntarismo de la razón para poder cambiar la realidad humana y mundana y acercar al hombre la felicidad. Esto es para Nietzsche todo un cambio de civilización que termina para siempre con la concepción trágica de la existencia.

A partir de aquí se centra en Unamuno y en el porqué de poder considerar «trágica» su filosofía. Tal *tragedia* gira en torno al anhelo de inmortalidad que caracteriza al pensador vasco. Para Unamuno existen los «pensamientos de cuerpo entero», que él llama «sentimientos» y los propios razonamientos de nuestra alma racional, los «razonamientos».

Por tanto, nos encontramos con una dualidad desgarradora parecida a la que Nietzsche establecía entre las fuerzas «dionisiacas» (ámbito de la voluntad oscura) y las «apolíneas» (reino de la claridad razonadora).

El filósofo trágico o la filosofía trágica encarnada por ambos autores es una experiencia vital de viaje perpetuo, de falta de hogar al que volver o meta a la que llegar, una zozobra, una búsqueda[1094].

Dos filosofías a contracorriente

Las filosofías de estos dos autores son profundamente antiacadémicas. Estilísticamente no pueden desarrollarse bajo el esquema de una filosofía academicista; ambos necesitan un lenguaje nuevo que busque superar o al menos rodear las trampas del lenguaje convencional, que traiciona la experiencia individual bajo vocablos comunes, haciendo transferibles, comunicables, experiencias únicas. Por eso, son dos pensadores que luchan con el lenguaje, que lo retuercen, que piensan que la verdadera filosofía es en el fondo silenciosa[1095]. En lenguaje de Zaratustra:

> Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo[1096]

[1094] *Ibíd.*, p.22. Si algún aforismo expresa esa "falta de hogar al que volver" en el caso de Nietzsche es el #638, *El caminante,* de *HDH* I. Sin embargo Eugenio Trías, *Drama e Identidad,* Ariel, Barcelona, 1984, cree que Nietzsche se equivocó al adjudicar a los griegos la condición de hombres trágicos, que siempre tuvieron la *polis* como refugio propio.

[1095] *Ibíd.*, p.31.

[1096] *AHZ*, II parte, «La más silenciosa de todas las horas».

Otro tema que aproxima a ambos filósofos es la consideración del hombre como «enfermedad», sus sospechas respecto a la conciencia:

> ... es preciso hacer hincapié en su hermandad respecto a un aspecto importante: el rechazo unánime del concepto de hombre como ser dotado de unidad; e incluso del concepto dual de hombre, como compuesto, muy sutil, de alma y cuerpo, en el cual el bastón de mando era poseído por el primer elemento'. [...] El hombre es una multitud de instancias que lo atraviesan, con mera apariencia de unidad. La dualidad es un esquema demasiado rígido, demasiado tosco y fijista que arruina, por incomprensión, la rica y viva pluralidad humana[1097],

También podríamos emparentar el concepto nietzscheano de «voluntad de poder» con ese ansia por durar, por ser más, por crecer, de Unamuno. Sin embargo, la semejanza no puede ir más allá, pues el concepto de eterno retorno es inasumible por Unamuno, que lo considera -en *Del sentimiento trágico de la vida*- un medo remedo de la doctrina católica de la inmortalidad del alma, como ya hemos afirmado.

17. 3. NIETZSCHE EN LA «RAZÓN POÉTICA» DE MARÍA ZAMBRANO

> En él [Nietzsche] se verifica el más trágico acontecimiento que al hombre le haya acaecido: que es, en su soledad emancipada, soñar con dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo. En la desolación de lo «demasiado humano», sueña con engendrar un dios. El futuro en el cual este superhombre tendrá realidad, llena el vacío de «el otro mundo», de esa supravida o vida divina desaparecida y de la cual lo humano se había emancipado.
>
> Es el futuro el término en el cual el pensamiento situará esa otra vida abandonada, esa vida divina que la esperanza humana encuentra irrenunciable. Y así, no hace sino transferirla en realidad, cuando cree haberla anulado[1098]

El «abismo» entre hombre y Dios

La interpretación zambraniana de Nietzsche, como vemos desde esa cita temprana de su *El hombre y lo divino*, no se va a alejar en sus aspectos esenciales, más allá de su profunda y hermosa penetración en el pensamiento del filósofo alemán, de la que hemos vistos en teólogos y filósofos como Löwith, Jaspers, Arendt: la disposición especulativa y las «soluciones» aparentemente anticristianas de Nietzsche, no dejan en realidad de orbitar sin poder escapar nunca del foco gravitatorio del cristianismo y su disposición hacia la «futuridad» en términos orteguianos. A la vez, hay en la filosofía de María Zambrano una sensibilidad, una disposición «poética» que lo acerca al pensamiento de Nietzsche. Como dice Ramón E. Mandado:

> En el desarrollo teorético que Zambrano nos ofrece de esa razón [la razón «poética»],

---

[1097] González Urbano, *op. cit.*, pp.34-35.

[1098] Zambrano, M. *El hombre y lo divino,* Introducción, p.23.

> encontramos una valoración de la comunicación, una concepción de la palabra y una apelación a la vida estética, que presenta evidentes cercanías al vitalismo filosófico contemporáneo, desde Nietzsche a Bergson[1099]

El hombre, y en concreto el «pensador», desde los griegos y para siempre ya en el futuro del pensamiento occidental, va a ser incapaz de reflexionar al margen del pensamiento de «lo divino» que lo abraza, lo señala y lo constituye. Y Nietzsche, menos que nadie, [no] escapará a la imposibilidad de pensar sin *pensar* en los dioses. Por eso, dice María Zambrano:

> No es exacto decir que la relación quede intacta con ciertas realidades cuando las negamos; más bien sucede que la relación cambia de signo y se intensifica hasta el punto que, cuando más fuera de nuestro horizonte quede el objeto, más amplia, profunda es nuestra relación con él[1100]

Estas palabras de la filósofa malagueña describen con profunda precisión el trasunto espiritual de Nietzsche. Desde que formulara la máxima de la «muerte de Dios», su preocupación por la suerte de éste, por la cadena de derrumbamientos religiosos, metafísicos y morales que se sucederían inevitablemente, no dejó de acrecentarse en el filósofo alemán, hasta que finalmente no hubo otro problema en su mente ni otro combate, real o imaginario que el que acabaría llamando «Dioniso contra El Crucificado», como bien acertó a diagnosticar Karl Barth.

Zambrano habla de «abismo» para hacer notar una separación -ya no reversible- del hombre respecto a Dios. De nada sirve, efectivamente, volver a ensayar las viejas definiciones tratando de resucitar al objeto, ni las viejas plegarias, ni el último clavo al que la Modernidad -según Nietzsche- pretendía agarrarse para no precipitarse en ese abismo que él llamó nihilismo: la moral, el Dios moral. Porque, efectivamente, es imposible que no haya sucedido lo sucedido:

> De nada sirve que en una situación en que todo está abismado la mente recuerde sus claras definiciones o ensaye otras, si no las precede la realidad misma [Dios] saliendo del abismo, si no tiene lugar una versión nueva de lo eterno[1101]

Nietzsche fue consciente de esto, más y más agudamente que sus contemporáneos y por eso imaginó -saldándose, evidentemente, con un fracaso- esa solución *zambraniana* de ensayar *"una versión nueva de lo eterno"*. No otra cosa fue el superhombre, si entendemos, con tantos autores, que Nietzsche no pudo librarse de la búsqueda de lo trascendente y de lo eterno (Löwith), aunque lo trascendente y eterno se llamara la «tierra« y el «instante».

La «muerte de Dios»

La muerte de Dios fue precedida, preparada, primero por el «abandono». Una vez más fue el cristianismo quien preparó el camino para esa muerte, al hacer

[1099] Mandado, R. E., "Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX", en VV.AA., *Pensamiento filosófico español,* VOL. II: «Del Barroco a nuestros días», p.296.
[1100] Zambrano, M., *op. cit.,* p.134.
[1101] *Ibíd.,* p.127.

posible presentir la «indiferencia» de los dioses, de Dios, por los sufrimientos del hombre:

> Este momento del ateísmo, que siente en la divinidad la indiferencia, tendrá su agotamiento en el Calvario cuando Cristo, el hijo de Dios, se siente abandonado por Él[1102]

Por eso, de la misma manera en Nietzsche y en la pensadora malagueña, solo el Dios del amor -como afirmaba Zaratustra- «puede» morir:

> Solo se entiende plenamente el «Dios ha muerto» cuando es el Dios del amor quien muere, pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la muerte: lo demás solo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y solo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad[1103]

En la Pasión, afirma María Zambrano, se crea o no en ella, se había llegado a un cierto límite en la relación de lo humano y lo divino: Dios buscaba aplacamiento, "*para poder perdonar*"; y el hombre había de ejecutar el "*crimen máximo, el inimaginable, para hallar la reconciliación*"[1104]. Ninguna duda cabe a Zambrano de que Nietzsche «mata a Dios» como «cristiano». Dos citas resultan inapelables al respecto:

> «Dios ha muerto» es la frase en que Nietzsche enuncia y profetiza al par la tragedia de nuestra época. Para sentirlo así, es preciso creer en Él y aún más, amarlo[1105]

> «Dios ha muerto», el grito de Nietzsche no es sino el grito de una conciencia cristiana[1106]

¿Qué perseguía el solitario filósofo? Quizás -dice Zambrano- *"absorber a Dios dentro de sí, comulgar en la muerte de un modo absoluto, que no haya más esa diferencia entre la vida divina y la nuestra"*[1107]....

Siguiendo su reflexión sobre Nietzsche, María Zambrano explora el sentido de la muerte como «comunión», como participación última y entera en lo que se ama, como la última posibilidad de cumplimiento del amor... Es la muerte como «creación», un tema querido por Zaratustra. La más persistente y más honda quizá de las aspiraciones humanas, inextirpable en la historia, un verdadero delirio, es su propia «deificación», convertirse él en un «Dios».

Nietzsche creó su propio delirio, el del «superhombre», y lo hizo al precio de aislarse de la vida intelectual de su tiempo. Sin duda -piensa Zambrano- era el delirio de Nietzsche por antonomasia; el que le hizo, finalmente, "*consumirse en silencio*".

[1102] *Ibíd.*, pp.135-136. Ya [señalamos, al hablar de Jean-Luc Marion, su referencia] a un importante aforismo de Nietzsche (el #114 de *A*) en el que interpretaba, correctamente, el sentido real de la «cruz» como «abandono».
[1103] *Ibíd.*, p.136.
[1104] *Ibíd.*, p.139.
[1105] *Ibíd.*, p.138.
[1106] *Ibíd.*, p.139.
[1107] *Ibíd.*, p.140.

Pero la radical aspiración nietzscheana no es una mera locura individual, sino que guarda una íntima relación con la historia intelectual del hombre, lo que lo hace «coherente» e «inevitable»[1108]. La filosofía -y la religión- habían sido un freno para este delirio antiguo. Freno que habría comenzado en Sócrates. Nietzsche habría pretendido levantar este freno. La religión cristiana recondujo este anhelo hacia la vida eterna y de este modo, durante siglos, el hombre parecía apaciguado de su mayor deseo. El Renacimiento, no obstante, empezó de nuevo a remover el asunto.

Mientras el hombre creyó poseer un «ser» propio, su exigencia, nacida de su indigencia, se mantuvo en una actitud de ser-vidumbre, de «contentamiento» con su destino y su promesa de futuro. Edipo es el primer superhombre, aquél que "*lo supo todo, menos quién era*". El poder, el «ser rey», parece la primera salida del hombre de su radical mendicidad:

> Solo cuando manda, el hombre se siente redimido de su condición esencial de tener que pordiosear lo que necesita[1109]

Nacida la filosofía, la primera respuesta que conformó al hombre fue «ser»:

> El ser del hombre -a partir de los estoicos hasta Descartes- advino como consecuencia -reflejo- de la respuesta del Ser en general. El hombre, aun siendo distinto, estaba dentro del Ser descubierto en las cosas, en la "naturaleza"[1110]

El cristianismo ahondó en la noción del ser y del hombre como «mendigo» que recibe algo extraordinario, con muchos riesgos de perderlo.

Descartes convierte el pensamiento en «acción». El hombre parece haber encontrado por fin "*el lugar exacto de su ser: la conciencia*". La pureza de la conciencia parecía liberarlo de toda condición animal, y también de todo nexo con la divinidad: "*había dejado de ser recipendiario de nada venido de lo alto*"[1111]. Era -dice Zambrano- la soledad humana completa:

> El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación[1112]

Nacía también, de este modo, la era del «hombre», de su madurez. La plenitud de su cosecha duró desde Descartes hasta el fin del Idealismo, justo hasta esa generación posthegeliana que ella resume en Marx, Kierkegaard y Nietzsche: *"los tres, desde ángulos tan diferentes, alzan frente a "lo humano" lo "no-humano"*, que en Nietzsche se manifiesta como "*la continuación «lógica» del idealismo ávido de*

[1108] En esta misma línea se expresaba Olegario González de Cardedal -como ya vimos- cuando afirmaba que el ateísmo nietzscheano, su deseo de sustituir a Dios por el hombre, no era más que un último y lógico paso de todo un proceso del pensamiento de Occidente, en el que la propia escolástica, Kant, Feuerbach o Marx habían sido otros tantos escalones.
[1109] Zambrano, *op. cit.*, p.149.
[1110] *Ibíd.,* p.152.
[1111] *Ibíd.,* p.153.
[1112] *Ibíd.*

deificación en el superhombre"[1113].

La claridad cartesiana fue para Zambrano un horizonte y, como horizonte, un límite. Y ese límite tratará continuamente de ser roto por Nietzsche, como muestran sus numerosas metáforas del «horizonte», el «mar despejado», etc.

La muerte de Dios, bajo estas premisas, solo podía ser interpretada en él como la muerte de los estrechos límites impuestos por la «conciencia», conciencia que aún había sido llevada más allá de Descartes por el Idealismo que introdujo el «espíritu», lo «divino» dentro del hombre[1114].

El «delirio» del superhombre

El Idealismo había recuperado no a Dios, en realidad, sino lo «divino» (en el fondo algo que la filosofía había pretendido siempre).

> Y la réplica fue el superhombre de Nietzsche. Recuperación de lo divino, en todo aquello que la idea de Dios y, más aún, lo divino definido por la filosofía había dejado atrás, oculto. Era una réplica, más que contra el cristianismo, contra la filosofía. Pues, en realidad, Nietzsche fue arrastrado a su anticristianismo por su rebelión contra la filosofía, contra toda filosofía[1115]

Es más, piensa Zambrano, el idealismo alemán habría consumado la vieja aspiración de fondo de la filosofía: "*el espíritu no padece*". Colocar al hombre fuera del ámbito del sufrimiento había sido la aspiración de la impasibilidad estoica o de la «vida contemplativa» de Aristóteles y Plotino. El hombre advenía libertad pura, hacia una región donde el sufrimiento carecía de sentido. Nietzsche (como Kierkegaard o Unamuno) se rebela contra esa «anestesia» para querer reintroducir al hombre en la tragedia; y la tragedia es sufrimiento y también sacrificio:

> Nietzsche apuró la tragedia de la libertad humana. No tuvo a quien dedicar su sacrificio. Y comenzó la destrucción[1116]

A Nietzsche no le satisfizo el hombre devenido de Sócrates, y retrocedió al momento en que se jugaba la partida entre la filosofía y la «piedad», el "*desarraigo del hombre de lo sagrado*". Para rectificar este error humano, Nietzsche volvió los ojos hasta Dioniso, el dios de las metamorfosis, "*pues la metamorfosis es el primer paso del caos al orden*". No podía servirle el cristianismo, ni Cristo en lo que tenía de «humano», de «razonable», pues el cristianismo había seguido el mismo destino de la filosofía: abrazar una moral razonable, dejando atrás el misterio, la piedad. Tal vez solo retrocediendo hasta la bestia -interpreta Zambrano a Nietzsche- cabía una posibilidad de rehacer un proyecto donde estuviera ausente el «temor». En definitiva:

[1113] *Ibíd.,* p.154. También la literatura, además de la filosofía, había hurgado en algo suprahumano, para Zambrano.
[1114] *Ibíd.,* p.155.
[1115] *Ibíd.,* p.156.
[1116] *Ibíd.,* p.158.

> El superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino –descubierto por el pensamiento– le atrajo fascinándole. Quiso ser divino, como lo «divino» que ya estaba pensado, descubierto... Había en realidad sacrificado el hombre ante lo divino, abismándose en él. Todo lo humano había sido destruido implacablemente menos el tiempo. Y más allá del tiempo, le hubiera esperado una última resistencia: la nada[1117]

17. 4. LAS RESONANCIAS NIETZSCHEANAS EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI.

Planteamos una especie de *excursus* sobre la relación de la filosofía de Nietzsche con el pensador vasco Xavier Zubiri. Nos dejamos guiar en estas breves líneas por las interesantes consideraciones de Jesús Conill, en su obra ya citada. A Conill la conexión Nietzsche-Zubiri, en principio sorprendente, le surgió de manera espontánea, impremeditada; pero pronto tomó la forma de una cuestión relevante: ¿Nietzsche ha arrumbado, de verdad y para siempre la «metafísica» y cualquier época -como la presente- será inevitablemente «post», o queda abierta alguna puerta a su permanencia?[1118]. Algo que, a nuestro modo de ver, puede formularse con la interrogante de si hay «ya» alguna filosofía que esté construyendo los cimientos filosóficos para el final del nihilismo, para cuando pasen esos "*dos próximos siglos*" de los que hablaba Nietzsche al comienzo de *VP.*

El problema agudo que representan todos los ángulos de esta espinosa cuestión es, en opinión de Conill, el problema de la «realidad»; problema "*llevado al extremo por Nietzsche*" al que responde la filosofía de Zubiri. Y responde afirmativamente:

> A partir de Zubiri puede surgir una metafísica postnietzscheana, capaz de contribuir a que nos vayamos recuperando de la merecida crisis de la razón moderna[1119]

Será en los ámbitos de la razón, del lenguaje y de la moral donde se podrá establecer la conexión de los dos filósofos.

Superación «experiencial» del nihilismo

Un primer terreno de «lenguaje común» a ambos filósofos debe situarse en su intención filosófica común de superar el «subjetivismo» en que la crítica de la razón moderna había quedado atrapado. Y con él el problema, o los problemas, tanto del «ateísmo» como del desarraigo y la desfundamentación en la que quedó la razón

[1117] *Ibíd.,* p.161. Remitimos para una profundización en la correspondencia de las filosofías de María Zambrano y Nietzsche a la Revista «Aurora» (papeles del Seminario María Zambrano), nº 10, Noviembre-Diciembre de 2009.

[1118] Conill, J., *op. cit*, p.140.

[1119] Conill, *op. cit*, p.141.

moderna[1120]. Tanto Nietzsche, con la «muerte de Dios», como las reflexiones zubirianas, comprenden el ateísmo como un acontecimiento «histórico» o «epocal», no como un mero producto de la voluntad. El tema del «desarraigo» vital, el mal por excelencia para Zubiri del sujeto moderno[1121], lo hemos recorrido también en capítulos anteriores en la filosofía de Nietzsche, llegando a la conclusión de que precisamente las soluciones *fuertes* que Nietzsche propone son remedios para volver a anclar al hombre firmemente sobre un suelo ya no celestial.

Es en el ámbito experiencial en el que se vive -según Zubiri- bien la re-ligación o bien la des-ligación característica de la experiencia del hombre moderno. Esta experiencia de des-ligarse de lo divino, la muerte de Dios en expresión nietzscheana, ha de ser llevado, en opinión de ambos autores más allá aún, "*apurarla*" en la expresión zubiriana, experimentar el nihilismo hasta el final para el último Nietzsche. Aquí, evidentemente, se puede constatar la diferencia entre ambos autores en tanto la salida del alemán, el superhombre, la «fidelización» del hombre a la tierra, no es la zubiriana que aspira a un reencuentro, una re-ligación nueva a Dios.

A través de metodologías distintas -cree Conill- tanto Nietzsche como Zubiri han pretendido esclarecer

> un ámbito previo a la lógica, a la conciencia, al lenguaje gramaticalizado, a los conceptos y a la relación sujeto/objeto

Con el fin de:

> superar el «ideísmo» moderno, en terminología de Zubiri, y las deformaciones (ocultaciones e incluso «mentiras», según Nietzsche), producidas por la conciencia moderna[1122]

Como sabemos, el instrumento de Nietzsche fue la genealogía, lo que le habría permitido esclarecer las ficciones, las «mentiras» que han sido el soporte de la «verdad» que ha construido al hombre (a través del lenguaje), como se encarga de esclarecer en sus obras «ilustradas» (Conill cita *A*; pero también podríamos recordar abundantes pasajes de *HDH*[1123].

El elemento que podría superar el callejón sin salida de la filosofía moderna, "*Nietzsche lo encuentra en el cuerpo y Zubiri en el análisis del sentir*". Tanto Zubiri como Nietzsche "*se oponen a la tendencia idealista a fabricar el ser a la medida del logos*"[1124].

[1120] Creemos que ya no será necesario a estas alturas volver a insistir en que Nietzsche no es ni un apóstol del individualismo ni un enemigo de la razón.
[1121] Conill, *op. cit.,* p.143.
[1122] *Ibíd.,* p.144.
[1123] Empezando por la mentira «clave», y soporte de todas las demás para Nietzsche: *"La creencia en la voluntad libre es el error originario de todo lo orgánico"* (*HDH I*, Primera Parte, #18, «Cuestiones fundamentales de la metafísica»).
[1124] Conill, *op. cit.*, p.145.

¿Fundamentalidad o factualidad?

El concepto zubiriano de «realidad» permite a Conill establecer conexiones entre ambos filósofos, en la medida en que la forma de acercarse a ella, según Zubiri, no es la propia de la metafísica tradicional, dirigida a «entificar» y «objetualizar» (podríamos decir también «cosificar») la realidad. La inteligencia que quiere aprehender la realidad actúa primero desde la propia biología, no desde la lógica o la gramática. Aquí ve Conill una aproximación con la forma nietzscheana de habérselas con la realidad:

> Estas ideas zubirianas coinciden con la radical crítica nietzscheana de los dualismos idealistas, antiguos y modernos, que se basan en la escisión entre dos mundos[1125]

Esta aproximación puede ser más intensa si Zubiri también converge en la aceptación de la realidad como «poder». El hombre experimenta *físicamente* lo que es el poder de lo real, de la capacidad de éste para apoderarse de nosotros; apoderamiento que acontece "*ligándonos al poder de lo real*". Proceso que es llamado por él «religación».

El problema más arduo que se plantea para aproximar ambas filosofías es la tendencia nietzscheana a negar toda fundamentación, porque es precisamente la fundamentación el suelo nutricio de los errores metafísicos; en tanto Zubiri persigue alguna forma de fundamentación. Ante esta problemática Conill encuentra una posibilidad conciliatoria:

> A mi juicio, en la perspectiva zubiriana no habría ruptura entre voluntad de poder y voluntad de verdad, porque ambas brotan de una *voluntad de realidad*, de donde surge, a su vez, la voluntad de razón, estructurada por la libertad[1126]

No obstante, como es lógico, Conill concluye que los análisis de Zubiri, la religación, y los nietzscheanos del «poder» "*apuntan a un fenómeno común, que se resuelve de modo diferente*": en Dios en el primer caso, en la aceptación del ateísmo en el segundo.

Zubiri distingue, naturalmente, el concepto de realidad del concepto de «sentido», que aparece cuando el hombre establece posibilidades o deseos de acción sobre la realidad que se le muestra. De la misma manera que Nietzsche habla de «interpretación», mecanismo que pone en marcha igualmente un cúmulo de «posibilidades». Sentido e interpretación son manifestaciones -creemos interpretar correctamente a Conill- de la voluntad de poder; pero no todas las interpretaciones-sentidos, ni cualquier voluntad de poder tienen el mismo «valor». Así, en Nietzsche es evidente que no aprecia la voluntad de poder que está en el fondo de la actuación del resentimiento, por ejemplo en la *rebelión de los esclavos* en la moral. De la misma forma que Zubiri nos pone en guardia estableciendo una distancia entre «sentido» y «realidad»: no todas las formas de apropiación enriquecen al hombre o, al menos -como la técnica-, pueden ser ambivalentes.

[1125] *Ibíd.,* p.146.
[1126] *Ibíd.*, p.147.

Hacia una nueva formalización de la moral

Las últimas posibilidades de relación fecunda entre los pensamientos de Nietzsche y Zubiri, las podemos situar en las posibilidades del «cuerpo» (Nietzsche) y la «razón sentiente» (Zubiri), en los paralelismos en la concepción crítica del lenguaje en ambos filósofos y, sobre todo, en el ámbito que más interesa a nuestro fin, el de la vida «moral». Digamos muy brevemente algo de los dos primeros y centrémonos un poco más en el último.

Bajo los conceptos de «cuerpo» e inteligencia *sentiente* nos situamos ante dos formas de crítica de la razón lógica, que ha sido la lógica dominante del mundo occidental. Ni Nietzsche ni Zubiri afirman la exclusividad ni la primacía de la razón lógica como forma de apropiación de la realidad, aunque -lo hemos dicho en ocasiones- en Nietzsche no hay un deseo de eliminación sino de superación (¿poética?) de la razón. En conexión con el primer problema se halla el segundo: la primacía imperativa de la lógica gramatical es criticada por ambos autores, en tanto Nietzsche encuentra un sustrato anterior no-lógico (ni moral), del que el lenguaje comenzó a dar cuenta metafóricamente hasta que una categoría de metáforas se impuso a las demás que fueron desterradas como «no-lógicas». Esto es algo que ha afirmado hasta la saciedad en sus obras «positivistas» (*HDH, A, GS*)[1127]. Conill lo expresa del siguiente modo:

> Tampoco la razón misma es primariamente algo lógico, sino que la razón intelige la realidad con la *fuerza coercitiva* propia del cuerpo y del sentir[1128]

Zubiri, sin embargo, encuentra continuidad donde no parece haberla en Nietzsche, entre impresiones y conceptos, entre el mundo sensible y el inteligible:

> La noología zubiriana puede considerarse en bastantes aspectos como una armonización de elementos de la experiencia humana, que en la genealogía de Nietzsche se presentaban dislocados y trágicamente enfrentados[1129]

Es precisamente la genealogía el ámbito donde Nietzsche *descubre* los resultados deshumanizadores de la fijación de un lenguaje humano fijo y normativo, que efectivamente ha construido una «realidad» al precio de devaluar aspectos primordiales de la existencia. Y ha determinado de tal modo el pensamiento que la realidad queda necesariamente desfigurada e "*incapacitada para lograr la verdad*". El lenguaje expresa un aspecto de la realidad a lo sumo, el relacional, el de la relación de las cosas con los hombres.[1130]

Como en el resto de aspectos, la postura zubiriana parece encontrar más elementos de mediación entre los fragmentos que quedan tras el martilleo

---

[1127] Con la misma soberbia la lógica racional-científica dominante condena el pensamiento «religioso» considerándolo «infantil», «mítico» o en el mejor de los casos simplemente «poético».

[1128] Conill, *op. cit.,* p.151.

[1129] *Ibíd.,* p.152.

[1130] *Ibíd.*, p.153.

nietzscheano. Si bien no niega el carácter del lenguaje establecido por Nietzsche, no acepta sin embargo tal ruptura entre lenguaje y realidad.

Por último, en el ámbito de la «vida moral» encuentra Conill elementos que justifican el contacto de ambas filosofías. Nietzsche habría destruido genealógicamente la moral, pero solo la moral convertida en una fijación normativa de deberes extrínsecos al hombre, históricamente encarnada por los «valores ascéticos». Pero Zubiri (y Aranguren) hablan de otro estrato moral anterior, «protomoral», que no encontraríamos en la filosofía nietzscheana, una moral "como estructura o protomoral *[que] estudia la dimensión previa a los bienes, valores y deberes, que son los temas en que se ha centrado la ética*"[1131]

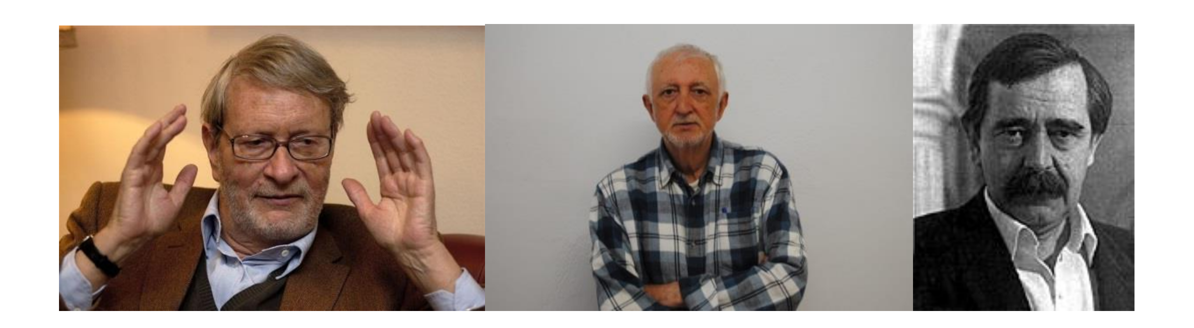
Finalmente, el ámbito de la moral podría proporcionarnos un último puente entre ambos filósofos. Si la moral que Zubiri propone -no basada en puros deberes sino en una apropiación de las mejores posibilidades de lo real- es generadora de valores desde una dimensión que no niegue lo real sino que optimice sus frutos; si -además- tal forma de vivir la moral se halla en consonancia con las propias exigencias vitales, encontramos una posibilidad de vida moral que resuena en la concepción del superhombre de Nietzsche, pues éste, recordemos, no era un «negador» de la moral sino un transvalorador de unos valores por otros, más conformes con la afirmación de la vida en toda su potencial vitalidad:

> A mi juicio, ésta es la plataforma para caracterizar la figura del superhombre como aquel que es capaz de abrir nuevos horizontes de sentido vital, apropiándose de las mejores -óptimas- posibilidades, más allá de los tipos de vida decadentes y nihilistas, puesto que sabe «estar en la realidad» con pleno sentido creador[1132]

[1131] *Ibíd.*, p.155. Efectivamente Nietzsche en *GM* rastrea el origen de esa moral normativa y coercitiva. Tal vez sin embargo, si profundizamos en la noción de *moralidad de las costumbres* tal como la estudia en *A*, por ejemplo, descubrimos un ámbito moral que responde a unas necesidades *biológicas* o conservacionistas de la especie, y que -en ese sentido-operarían más allá del bien y del mal, lo que tal vez podría relacionarse con la moral que invocan Zubiri y Aranguren, ya que la ética zubiriana *"no funda la moral en la conciencia o en la razón, sino que su análisis profundiza hasta las infraestructuras* noérgicas*, es decir, hasta las fuerzas que operan más allá del bien y del mal moral de carácter racional"* (Conill, p.155.)

[1132] *Ibíd.,* p.157.

CAPÍTULO 18
TRES LECTURAS RECIENTES DE NIETZSCHE: G. VATTIMO, A. ORTÍZ OSÉS, E. TRÍAS



Dedicaremos este último capítulo a algunos filósofos concretos, entre la pléyade de quienes han venido reflexionando sobre Nietzsche desde el pasado siglo, por la especial perspectiva con la que abordan el problema nietzscheano de la muerte de Dios; una perspectiva que no solo incide en las particularidaes destructivas del diagnóstico, sino en aquéllas que pueden ser útiles para una revitalización depurativa de nuestra mirada sobre el cristianismo tras las críticas de Nietzsche. Estos filósofos son el italiano Gianni Vattimo y los españoles Andrés Ortíz Osés y Eugenio Trías.

18. 1. GIANNI VATTIMO: LA MUERTE DE DIOS COMO OPORTUNIDAD PARA EL CRISTIANISMO

Gianni Vattimo (Turín, 1936), se ha ocupado de Nietzsche en multitud de libros y artículos desde hace varias décadas[1133]. Muy ligado también al pensamiento de Heidegger, mantiene la tesis de que el único Dios de quien el filósofo alemán anuncia la desaparición es el «Dios de la metafísica». Dios que en su caída arrastra tras de sí la ruina de la tradición del pensamiento *fuerte* de Occidente, anclado desde siglos en las categorías parmenídeas y aristotélicas del ser. Como resultado de tal «limpieza» puede emerger una vivencia religiosa no dogmática, a la que Nietzsche, involuntariamente, habría contribuido a liberar.

[1133] Recordemos por ejemplo: *Introducción a Nietzsche,* Barcelona, Península, 2001 o *El sujeto y la máscara,* Barcelona, Península, 2003; entre otros muchos.

Las dos *muertes* de Dios

En realidad la muerte de Dios no sucede una, sino *dos* veces. La primera es el sacrificio de Jesús en la cruz, símbolo sublime para Vattimo de la *kenosis*, «rebajamiento» de Dios al estatuto humano; la segunda es la muerte del Dios de la metafísica, del Dios «moral». Recurre el profesor italiano al tantas veces citado fragmento póstumo: *"En el fondo es solo el Dios moral el que está superado"*. Nietzsche no dejará nunca de desear que haya dioses o, mejor, que los hombres se conviertan en dioses.

Ni siquiera la expresión «muerte de Dios» es originalmente nietzscheana, como nos recordaba Henri De Lubac[1134]. La primera *muerte* es evidentemente la del profeta de Nazaret en la cruz, en el primer siglo de nuestra era. La interpretación que Vattimo y otros filósofos hacen de este acontecimiento, que naturalmente resultará forzada para la exégesis tradicional, aporta luces muy interesantes para la ubicación del concepto nietzscheano de la muerte de Dios.

Intentando ser sintéticos, esa primera vida y muerte de Jesús significa:

- Toda una hermenéutica, un «desciframiento», del Antiguo Testamento (en la línea paulina), el cumplimiento y la superación de la Ley y los profetas.
- La aceptación de las tesis de René Girard[1135]: el sacrifico de Jesús y, antes, su actitud, vienen a clausurar la vieja relación de lo sagrado con la violencia, a denunciar la persecución de las víctimas que todas las religiones han profesado. Por tanto, Jesús procede a inaugurar una nueva era de relación del hombre con la divinidad.
- El inicio -por decirlo así- del proceso histórico de la secularización. La afirmación rotunda -para Vattimo- de que el proceso nace de las mismas entrañas del cristianismo: *"Occidente es cristianismo secularizado"*. La demostración de estas tesis, que expresamente remite el autor a los trabajos de Max Weber, pueden estar condensada en esta afirmación:

> ¿Qué son, de hecho, Europa u Occidente, o la modernidad sino, ante todo, civilización de la racionalidad científica, y económica, y tecnológica? Pero esta racionalidad, como nos enseñó Max Weber, y ahora ya se ha repetido hasta la saciedad, no se ha realizado en ninguna otra cultura del planeta, ni siquiera cuando se daban todas las demás condiciones materiales, porque sólo en Occidente actuaba la tradición religiosa judeo-cristiana. El monoteísmo (resumo aquí de manera rápida y tosca) es la condición para pensar la naturaleza bajo la perspectiva unitaria de la ciencia física, base indispensable del dominio de la naturaleza; la ética cristiana, sobre todo protestante, es la condición para concebir el trabajo, el ahorro, el éxito económico, como imperativos religiosos y, por lo tanto, capaces de suscitar un compromiso profundo y total[1136].

La muerte de Dios en el sentido revelado por Nietzsche no es el final de la religión, ni el *deseo* de que desaparezca la religión de la faz de la tierra. Esto parece una afirmación temeraria respecto a alguien que se ha denominado a sí

[1134] De Lubac, H., *El drama del Humanismo ateo,* pp.35-36
[1135] Girard, R., *Veo a Satán caer como el relámpago,* Barcelona, Anagrama, 2002.
[1136] Vattimo, G., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* p.96.

mismo «anticristo» y que ha lanzado su maldición sobre el cristianismo. Sin embargo –estamos de acuerdo con Vattimo–, hay poderosas razones para pensar así.

"Que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más"[1137]. Vattimo interpreta este concepto, y el de la crítica de la concepción de la metafísica tradicional por Heidegger, como una referencia significativa y especialmente lúcida de un proceso común al pensamiento de las primeras décadas del siglo XX, pero que hunde sus raíces también en el nacimiento de las ciencias humanas en el XIX. Significaría la crítica de una cultura objetivista y racionalizadora, ligada a la manera de pensar del mundo occidental y a la consideración de Occidente, de Europa, como la culminación de todas las formas de comunidad humanas. La época que vivimos hoy –fruto de esa reevaluación crítica de nosotros mismos– es denominada por él como «postmoderna».

También, entre otros trastornos, la negación nietzscheana del «fundamento último» hace posible que desaparezca la "*necesidad del ateísmo filosófico"*[1138]. Tal imperativo de negación sería una suerte nueva del viejo absolutismo y, por tanto, es absurdo negar hoy a los ciudadanos el derecho a la vivencia religiosa.

Pero, las consecuencias de la negación de la metafísica, es decir, de una verdad objetiva y fundamental en la raíz de las cosas, son más amplias. Si desaparece la noción de una estructura única y fija del ser, solo queda una visión de lo real como «contingencia» o «historicidad». Por tanto, hemos de recibir los mensajes de la religión, pero también los procedentes de las ciencias, como «propuestas» (en términos de Vattimo, tomar "*conciencia de la historicidad de sus paradigmas"*).

Yendo un paso más allá, el filósofo italiano piensa que es precisamente la tradición judeocristiana ("*que piensa lo real como creación y como historia de la salvación"*) la que permite a ese pensamiento postmoderno liberarse de la metafísica objetivista y del cientificismo dominante[1139].

De vuelta al terreno de la religión, el rostro de Dios que nos aparece, una vez *despojado de su piel moral*, es decir, de la epidermis metafísica, resulta muy diferente al que la tradición escolástica había enseñado durante siglos; una construcción *religiosa* que recubre la metafísica griega y que la Iglesia romana, renuente a esta renuncia, aún enseña. Asumir a un Dios en estas condiciones, un Dios o, si se quiere, un *Reino*, en permanente *construcción* por una comunidad de creyentes unida por la piedad, el amor y la amistad es ciertamente duro para la visión tradicional. Sin embargo, tal vez a Nietzsche le parecería más fácil de aceptar, puesto que *"no podría creer en un Dios que no supiera bailar"*, como decía Zaratustra. ¿Acaso el «Hijo del Hombre» no participaba en bodas y las

---

1137 *Ibíd.,* p.11.
1138 *Ibíd.,* p.13.
1139 *Ibíd.,* p.16.

alegraba, no participaba de los pequeños placeres a disposición de los hombres, no los defendía frente a los severos moralistas de su tiempo?[1140]

En los términos en los que la interpreta Vattimo, aproximándola siempre al fin de la metafísica anunciado por Heidegger (la devolución al «ser» de lo que le había usurpado el «ente»), la muerte de Dios significa que:

> La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de la visión «científica» del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia[1141]

No solo -afirma Vattimo- la religión nos ha sacado del estado de naturaleza, sino que ha hecho posible la racionalización científica moderna e incluso ha proporcionado a los fieles los instrumentos para su propia *superación*, en forma de una voluntad de veracidad a toda costa.

Siguiendo tales tesis parece absurdo pensar que Nietzsche está proponiendo un ateísmo como verdad objetiva de la existencia, cuando tal actitud sería una recaída en la metafísica más dogmática. Si está proponiendo una *divinización* del hombre, no debería sonarnos tan herético, cuando un acontecimiento tal ocurrió al principio de la historia de la salvación, como dice Pablo:

> Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres[1142]

La disolución de la metafísica (otra manera de expresar en términos de Heidegger el fin del «Dios moral») se demuestra en la profunda implosión de las sociedades modernas: la multiplicación de los lenguajes científicos, la pluralidad de las conformaciones morales de los individuos, la multiplicidad moral y religiosa que ahora se mira a la cara y convive en los espacios europeos y, desde luego, la caída en descrédito de todos los grandes relatos de interpretación histórica (de la izquierda a la derecha), son la expresión pública de esos conceptos de los dos filósofos alemanes. Es ahora -a pesar de la preocupación comprensible de muchos sectores de la Iglesia institucional- cuando

> parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión[1143]

¿Por qué? En primer lugar, y por razones ya señaladas, se ha hecho absurdo perpetuarse en las bases filosóficas tradicionales del ateísmo. En alguna medida -comenta Vattimo- esto ha venido a hacer realidad el intento de Kant de separar el problema de la existencia de Dios del ámbito de la razón teórica y reconducirlo a la dimensión de la razón *práctica*.

[1140] Lc 7, 34.: «Ha venido el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: ``Mirad, un hombre glotón y bebedor de vino, amigo d*e recaudadores de impuestos y de pecadores».*

[1141] Vattimo, G.*, Después de la cristiandad..*, p.22.

[1142] *Filipenses* 2, 5-7.

[1143] Vattimo, *op. cit.,* p.26.

Igualmente, y éste es un sentido en el que había insistido Nietzsche desde sus obras más tempranas, porque el final de un solo discurso (lenguaje) *verdadero*, hace devolver a la palabra su original significación de «metáfora», y des-jerarquizar la pluralidad de lenguajes (y sin duda el lenguaje religioso ha sido uno de los más devaluados por el lenguaje de la razón instrumental dominante, que lo ha considerado a menudo como «infantil», «consolador» y en cualquier caso «i-racional»).

Otra razón, decisiva, con potencialidades positivas pero también peligrosas, tiene que ver con el hecho de que las religiones y las morales conviven en el seno de las mismas ciudades de Europa, antes recorridas por la uniformidad. Elementos positivos de esa *horizontalización* de las religiones son los intentos, unos más felices que otros, impulsados por el poder católico romano, de dialogar con los otros credos del monoteísmo sin imposiciones ni superioridades; diálogo fecundo y necesario que debe proseguir. Mas, lo señala el filósofo italiano, es evidente para cualquiera que también esta visibilidad recíproca de las religiones conlleva reacciones defensivas, de tribu, que fortalecen los elementos más montaraces y hostiles hacia el otro.

Los aspectos potencialmente positivos de esta liberación de las estructuras fuertes y dogmáticas de la metafísica tradicional no pueden hacernos olvidar los peligros inherentes a la misma: la posibilidad de creer y otorgar a todas las actitudes vitales, a todas las morales y a todas las cosmovisiones y discursos el mismo valor o ningún valor. Este es uno de los peligros que Nietzsche acertaba a ver en el nihilismo que se avecinaba. En su propuesta, como ya supo ver Albert Camus en *El hombre rebelde*, se imponía una tarea que era cualquier cosa menos a-moral y exenta de sacrificios: educar al hombre para hacerse cargo de manera adulta de la conducción de la vida. El peligro, que apunta Vattimo, es la posibilidad, que muestra signos preocupantes en nuestras sociedades, de caer en la *barra libre* en los asuntos éticos. Recurriendo a la idea heideggeriana de que el ser no es «ente» pero es «acontecimiento», «horizonte», hay que bucear en la historia del ser, y la historia del ser es la tradición de todas sus encarnaciones y formas históricas, también las religiosas. El cristianismo, aunque acepte todas las *devaluaciones* posibles de su concepción de Dios y de las morales normativas que lo han acompañado históricamente, debe encastillarse en la norma infranqueable que constituye su esencia incontrovertible, el «amor al prójimo», la *caritas*; dicho de otro modo, el reconocimiento del valor absoluto, sagrado, del otro, y el respeto que se le debe (como a uno mismo). Es el límite último no solo para que el cristianismo viva, sino incluso para que pueda darse una sociedad decente.

La secularización

El término «secularización» ha sido el que ha tenido un éxito más notable para definir el proceso de *retirad*a de lo sagrado y la progresión de los valores de la laicidad, en la misma dirección en que se desarrollaban las ciencias, las técnicas y

el estado moderno. La tesis que plantea Vattimo, todavía provocativa para sectores cristianos tradicionales, es considerar el carácter, el origen, fundamentalmente *interno* al desenvolvimiento del propio cristianismo de este proceso. Con lo cual nos encontramos en la misma línea expresada por Nietzsche en cuanto que la muerte de Dios es solo fruto de la lógica del cristianismo y del ideal ascético, llevados a sus últimas consecuencias. Lo que Vattimo pretende demostrarnos, recurriendo a la figura de Joaquín de Fiore, es que quien *muere*, con el advenimiento de la Modernidad, es fundamentalmente el dios del Antiguo Testamento. Un proceso conocido como «disolución de la trascendencia», conceptualmente muy cercano al de «muerte de Dios» y que se iniciaría con la encarnación-muerte-salvación de Jesús. Es evidente que la tradición dominante en el cristianismo no ha aceptado, ni tampoco hoy aceptaría, las consecuencias más radicales de lo que Pablo llamaba *kenosis* o «rebajamiento» de Dios a hombre, a esclavo. Lo que quiere decir que la Iglesia -ejecutora también de la práctica caritativa de Jesús de Nazaret- ha permanecido «fiel» al modelo de Dios-Padre del Antiguo Testamento, que no es sino el Dios *moral* (Décálogo) o el Dios de la metafísica. Y si la tradición católica no ha podido desprenderse de esta concepción de Dios («tapagujeros», decía Bonhoeffer), en absoluto lo ha hecho el protestantismo con su obsesión por el apego absoluto al «Libro», como única fuente de verdad («*sola Scriptura*») como nos recuerda Vattimo citando a Novalis[1144]. Lo cual nos remite a lo que Paul Valadier nos recordaba de la radical crítica que Nietzsche hacía de la fijación de la «Verdad» y de Dios en un libro, frente a las reticencias de Jesús hacia todo lo fijo[1145].

Pero el carácter *histórico* de la salvación no quiere decir ni más ni menos que la realización plena del proyecto cristiano, inaugurado por Jesús, se materializará en el tiempo de los hombres y en la vida humana de los mortales y no en forma de resurrección en una existencia superior. Y la salvación del hombre *en* la historia es precisamente el proyecto vital de Nietzsche: la concreción de la salvación es un acontecimiento que se produce en el tiempo histórico. Si Nietzsche hubiera creído que esta formalización de la salvación en la historia era el proyecto dominante del cristianismo, el terreno del entendimiento mutuo entre ambos se hubiera agrandado hasta límites insospechables.

¿En qué sentido la muerte de Dios puede hacer resurgir una vivencia más auténtica del cristianismo que la que históricamente ha sido posible?

En primer lugar, porque el cristianismo ha podido inspirar la construcción, desde luego aún muy imperfecta, del orden secular:

> Sería difícil pensar la evolución de las formas políticas modernas en sentido democrático sin la concepción cristiana de la fraternidad de los hombres, hijos de un único Dios. El repudio de la guerra -al menos teóricamente por parte de la Carta de la ONU también es, ciertamente, un efecto de la acción profunda de las ideas cristianas o, en un sentido más amplio, religiosas[1146]

[1144] Vattimo, *Después de la cristiandad,* p.47.
[1145] Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.
[1146] Vattimo, *Después de la cristiandad,* pp.60-61.

Finalmente, porque permite al cristianismo descubrir la *única cosa necesaria*, lo único que de verdad cuenta como criterio absoluto: su concepto de «caridad». Profundizando más, la intelección de la historia del ser como *debilitamiento*, en el sentido comentado que se inicia con la *kenosis* de Dios en el hombre, puede, ahora sí, retomar la voluntad inaugural del cristianismo: la abolición de toda violencia entre los hombres y la exclusión mutua de los términos que venían unidos desde tiempo inmemorial: religión y violencia. Esto es lo que debe hacer posible la práctica de una tolerancia activa entre hombres y entre creencias. Tarea clara, pero en absoluto fácil, en opinión de Vattimo.

18. 2. ANDRÉS ORTÍZ OSÉS: NIETZSCHE, LA DISONANCIA ENCARNADA

> *Interpretado como agnóstico, nadie empero ha cantado mejor tanto al «Dios desconocido» como al «dios adviniente»*
>
> Andrés Ortíz Osés

Una de las interpretaciones más importantes para nosotros, en nuestro propósito de indagar las líneas de aproximación de la filosofía de Nietzsche con el cristianismo, nos la proporciona la obra del filósofo hermenéutico oscense Andrés Ortíz Osés (Tardienta, Huesca, 1943). Y el punto decisivo en su obra es, sin duda, la intensa identificación que llega a hacer de Nietzsche y de Cristo. Ciertamente, pudiéramos haber repasado sus opiniones sobre el nazareno en el capítulo dedicado a Jesús; mas, hemos preferido traerlas al final de nuestra tesis, por su radicalidad que pudiéramos llamar «provocativa» y por la importancia que –por identificación con ellas– le concedemos. Además, queríamos enmarcar la interpretación de Ortíz Osés de ambas figuras en el contexto más amplio de sus reflexiones sobre el cristianismo en general y en su relación con la cultura griega en particular, desde las categorías antropológicas de «masculino» y «femenino», algo que hemos escuchado a este filósofo desde hace décadas y que nos proporciona una nuevo e importante ángulo de aproximación a los problemas histórico-filosóficos que acometemos.

Nietzsche: de la *voluntad de potencia* a la *voluntad de poder*

En alguna conferencia que tuvimos oportunidad de escuchar en nuestros años jóvenes a Andrés Ortíz Osés, éste situó la evolución intelectual de Nietzsche bajo los epígrafes de «femenino», en su primeras obras, y «masculino» en las obras tardías. Tal estructura interpretativa quedó anclada en nuestra mente. Bajo estas o parecidas calificaciones otros autores –varios que hemos visitado en estas páginas– han visto una evolución similar: un Nietzsche «ilustrado» y un Nietzsche «radical»; o

un Nietzsche, por ejemplo, cuya radicalidad anticristiana no hace sino exasperarse (Karl Barth, González de Cardedal y un largo etcétera). Las categorías osesianas tienen la ventaja de acoger un amplio espectro de matizaciones muy pertinentes para dar cuenta de la evolución intelectual del filósofo. Básicamente Ortíz Osés se ha mantenido fiel a estas categorías hermenéuticas. No otra cosa nos dice en esta su obra recopilatoria de décadas de reflexión sobre Nietzsche:

> Nietzsche realiza una auténtica crítica de la verdad (trascendente) en nombre de lo que podemos llamar el sentido o valor de la vida. Pero, al redefinir posteriormente el valor vital o existencial como «voluntad de poder», el propio Nietzsche recae en el dogmatismo de un sentido-verdad o verdadero[1147]

Idéntica evolución nietzscheana advierte Ortíz Osés al considerar cómo evoluciona la figura de Dioniso en su pensamiento hacia rasgos definitivamente «masculinos». Si en sus obras iniciales sobre los griegos, específicamente en *NT*, se puede hablar de «equilibrio» entre la figura de fondo matriarcal de Dioniso y la figura masculina de Apolo, aquél queda ya claramente dibujado bajo rasgos estrictamente «masculinos» y valores esencialmente «patriarcales» claramente [en] *GM*[1148]; por no hablar de una interpretación de la voluntad de poder desde rasgos típicamente «biologistas»[1149]. Incluso todavía aprecia Ortíz Osés -al igual que Gianni Vattimo- la solución *mediadora* entre lo patriarcal y lo matriarcal que representa Zaratustra -a la manera de Hermes- entre Apolo y Dioniso[1150].

Profundizando en esta distinción, la evolución de Nietzsche desde *NT* es manifiesta. Allí Dioniso comparece "*como un Dios vital en oposición de equilibrio a Apolo*" hasta *GM* donde *"Dioniso destruirá a Apolo por una especie de sacrificio consuntivo*". Cree Ortíz Osés que Nietzsche acabó revistiendo a Dioniso "*con caracteres negativo-apolíneos por el cliché mitológico ario*"; es decir, por la "*atribución de funciones indogermanas (dominio, belicosidad, fuerza-poder), típicamente patriarcalistas al perentorio dios mediterráneo-matriarcal*"[1151].

Insiste mucho el filósofo aragonés en que el «mejor» Nietzsche es aquel que opone a los contrarios precisamente para su superación «amorosa»[1152]. Ese *mejor* Nietzsche es aquél que expone a la crítica, y se rebela, contra la dualización esquizoide de nuestra cultura occidental: racional/irracional, espíritu/cuerpo, ser/devenir:

> se trata de dos visiones del mundo: la visión apolínea de signo patriarcal-racionalista e individualista y la visión dionisíaca [faltaba acento] de carácter matriarcal-naturalista y comunalista[1153]

[1147] Ortíz Osés, A., *La disonancia encarnada*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2010, p. 50

[1148] Pensemos en las apasionadas defensas de las aristocracias guerreras, desde Roma a los vikingos, tanto en *GM* como en *AC*.

[1149] Ortíz Osés, *op. cit.*, pp.38-39.

[1150] *Ibid.,* p.27. De la misma manera que -como veremos- Cristo representará valores «matriarcales» perdidos en el judaísmo.

[1151] *Ibid.,* p.176. Ello pudo permitir -cree Ortíz Osés- la atribución de Nietzsche por los nazis.

[1152] *Ibid.,* p.69.

[1153] *Ibid.,* p.85.

La evolución del cristianismo[1154]

A pesar de la dureza "*exagerada y despiadada*" con la que Nietzsche carga contra el cristianismo, hay -cree Ortíz Osés- un fondo de verdad en su crítica: su perversión intrínseca, que también puede medirse hermenéuticamente recurriendo a los conceptos «masculino-femenino», «patriarcal-matriarcal». El cristianismo pasaría por una especie de línea que va de lo patriarcal veterotestamentario a lo matriarcal-femenino, en Jesús, para regresar al dominio masculino con el cristianismo histórico:

> La religión revelada por Jesús de Nazaret no es, como se dice (incluso desde dentro), la religión patriarcal antiguo-testamentaria, sino una religión cuasi matriarcal que, reempalmando con una tradición subterránea originaria semita, queda restituida en la figura nuevotestamentaria del Espíritu Santo[1155]

La religión de Jesús es matriarcal, superadora de la vieja Torá, recobradora de los rasgos de la vieja divinidad femenina semita, Elat. Frente al «amor» concebido incluso como «producción» en la Modernidad, la importancia fundamental de Jesús queda realzada, "*pues Jesús de Nazaret afirma el sentido del amor humano aún sin correspondencia, productividad o «realización»*"[1156]. Sin embargo, el cristianismo triunfante asumió la cultura apolínea, de manera que "*por encima de Jesús de Nazaret basa su reinado en el derecho racionalista romano y en un judeocristianismo de rasgos antiguotestamentario*s"[1157]

La crítica de Nietzsche al cristianismo -piensa Ortíz Osés- resulta certera aunque exagerada y despiadada. A pesar de que salva, parcialmente a Jesús

> el cristianismo queda condenado como una moralización monstruosa e innatural de la vida ascéticamente envenenada o culpabilizada, solo redimible en el más allá de un hipotética trasvida enajenante[1158]

Jesús-Nietzsche: Una interpretación en el límite de la identificación

> *Proponer la vida como centro de la realidad implica ya una afirmación axiológica -una creencia como querencia- cuyos máximos exponentes son Jesús de Nazaret y Nietzsche*[1159]*.*

Donde, sin duda, las tesis de Ortíz Osés resultan más fecundas es en los indudables paralelismos que traza -sin menospreciar sus reales diferencias- entre las figuras de Jesús y del propio Nietzsche. La base de su identificación es situar a Jesús en una línea del judaísmo de tradición matriarcal[1160], bastante perdida a la

---

[1154] *Ibid.,* p.155 ss.
[1155] *Ibíd.*, pp.177-178.
[1156] *Ibíd.,* p.179.
[1157] *Ibíd.,* p.180.
[1158] *Ibíd.*, p.54.
[1159] *Ibíd.*, p.153.
[1160] A. Ortíz Osés no cree bien interpretada la figura de Jesús de Nazaret, al que se le ha deformado como a Nietzsche con Dioniso: *"frente a ello hoy parece más claro que la religión revelada por Jesús de Nazaret no es, como se dice (incluso desde dentro), la religión patriarcal antiguo-testamentaria, sino una*

altura del siglo I y también –aunque nos ocupemos poco de ello– de las similitudes que el «drama» dionisíaco tiene con el drama de Cristo expresado en la misa católica:

> el eco de la sabiduría trágica se daría en la Misa católica en cuanto drama de la pasión, muerte y resurrección de Cristo[1161]

Ortíz Osés interpreta así la visión nietzscheana de Jesús:

> Cristo fue un «anarquista santo» malentendido por su Iglesia, puesto que siempre pensó vivencial y simbólicamente y no literal o dogmáticamente. Según Nietzsche, Jesús plantea una redención del pecado y del pecador, al tiempo que proyecta una fe viva que es su propia recompensa, de la que obtiene una dicha genuinamente religiosa, mientras que en el cristianismo posterior es la desdicha la que lleva el cristianismo a la fe (una desdicha que desdice esa fe)[1162]

El filósofo aragonés –al igual que Vattimo, a quien menciona–, aprecia especialmente al Nietzsche que apunta a la superación «amorosa»[1163] de las oposiciones. La figura «mediadora» que hace eso posible es Hermes. E insiste en que Zaratustra representa a Hermes o figura mediadora entre Apolo y Dioniso, y entre éste y Cristo.[1164]

Ortíz Osés llega a una aproximación identificativa de las dos figuras como pocos autores se han atrevido:

> Frente a la tibia exégesis plana de nuestra cultura circuncisa, he aquí que reencontramos en el Cristo el paralelo poder de la voluntad del Anticristo. La voluntad de pujanza como voluntad de amor: Nietzsche y Jesús de Nazaret frente a frente, configurando las dos caras del mismo valor-valer de la vida. Sostengo, en efecto, no sólo que la problemática nietzscheana procede de la cristiana, sino que Nietzsche es el más auténtico intérprete de Jesús de Nazaret, en su doble sentido de haber captado los más fieles rasgos del nazareno –«el hombre más digno de amor», como lo llama, y de haber retraducido más fielmente para nuestro atormentado mundo el mensaje y código neotestamentario[1165]

Es difícil encontrar una identificación mayor, que continúa siendo acrecentada por este autor en relación con otros textos: así relaciona esta «voluntad de amor» de ambos con el aforismo #603 de *HDH* I:

> Si el Cristo predica un amor cuasi radical y corrosivo de roles, Nietzsche habla oblicua y transversalmente de un «amor que no reconoce ningún poder, nada que se separe, distinga, ni establezca superioridad e inferioridad de rango»[1166]

---

religión cuasi matriarcal que, reempalmando con una tradición subterránea originaria semita, queda restituida en la figura nuevotestamentaria del Espíritu Santo" (pp.177-178). [lo has indicado anteriormente, una página antes]

[1161] *Ibíd.*, pp.33-34.

[1162] *Ibíd.*, p.57.

[1163] *Ibíd.*, p.69. No otra cosa quiere decir Karl Jaspers cuando afirma que Nietzsche pretende que sobreviva aquello que, aparentemente, pretende destruir.

[1164] *Ibíd.*, p.76.

[1165] *Ibíd.*, p.145.

[1166] *Ibíd.*, pp.146-147.

En una línea no ajena a cierta teología -muy próxima a Nietzsche- Ortíz Osés piensa que interpretar *nazarenamente* a Zaratustra implica una "*reinterpretación nietzscheana del cristianismo originario*" que, en definitiva, trata de rescatar a Cristo "*del oscurantismo eclesiástico, revisando su concepción-límite del amor agapeístico como un dar-la-vida (y no la muerte, asumida)*"[1167]

Una última aproximación, antes de las diferencias que establece entre ambos:

> Los textos de ambos dramaturgos confirman una doble vida a la búsqueda del amor como enamorada amistad imposible. Para Jesús de Nazaret, el amor arriba hasta su extremo: la muerte y el odio; en Nietzsche, el amor dice «dualismo absoluto» y su esencia es puro «contraste», empero, que acabará diluido en «transición». He aquí que el amor como voluntad y querencia del «prójimo» (Cristo) y del «lejano» (Nietzsche), conducen a una radical autoasunción de lo divino y demónico: hacer la voluntad del Dios-Padre y/o del destino (fatum) es convertir la negación (muerte) en afirmación (vida), así como la locura en salud -un tema límite que resume trágicamente la vida y obra de ambos transvaloradores radicales[1168]

Decíamos que también para este autor existen diferencias que tilda de «imborrables»:

> Hay un matiz esencial que diferencia radicalmente los oponentes por encima y debajo de su complementariedad aludida y por aludir: su divergente exégesis axiológica de la vida en su arquetipología esencial. Mientras que el Cristo interpreta la esencia de la vida en simbología matriarcal-femenina, cuya proyección es el Espíritu Santo íntimamente asociado a María, en Nietzsche hay una predominante exégesis patriarcal masculina de la energética Vital proyectada en el Dioniso fálico (más que en su madre Deméter)[1169]

Ortíz Osés -como Karl Jaspers- afirma la unidad reconciliadora de Nietzsche:

> Finalmente, sobre la nueva oposición de Dioniso contra el Crucificado, afirmar que se trata de una oposición literaria o literal de un Nietzsche burdamente tomado al pie de la letra, que su espíritu finalmente agotado desmintió, tal como muestran los telegramas del «Dioniso crucificado» en Turín[1170]

Dos ideas finales importantes sobre la muerte de Dios y la «divinización» nietzscheana del mundo:

> Según su diagnóstico, ha muerto el Dios trascendente y absolutista, lo que deja libre la vía de la emergencia de lo divino inmanente, mundano y humano. Ahora la trascendencia se hace inmanencia, la eternidad temporal, la infinitud finita y Dios hombre. Una tesis de fondo cristiano que el postcristiano Nietzsche radicaliza al revertir la inmanencia en trascendencia, el tiempo en eterno, el mundo en divino y la finitud en infinitud. Afirmación de la tierra como único cielo e infierno, afirmación del mundo como único trasmundo, afirmación del hombre como Superhombre. Y políticamente afirmación de Esparta y lo espartano (militar) frente a Atenas y lo ateniense (democrático)

[1167] *Ibíd.*

[1168] *Ibíd.*, p.148.

[1169] *Ibíd.,* p.149. Ortíz Osés insiste en la deriva de Nietzsche desde la voluntad «de potencia» hacia la patriarcal voluntad de «poder».

[1170] *Ibíd.*, p.198.

> El problema nietzscheano radica en que la desdivinización de Dios conlleva la divinización del mundo, reconvertido así en encierro y encerrona existencial del hombre abocado a su eterna repetición[1171]

En nuestra opinión, la mayor aportación de la interpretación de Ortíz Osés -que es aquélla que le permite esa fuerte identificación entre Nietzsche y Cristo- está en interpretar la «deriva» nietzscheana desde la voluntad *de potencia* (que él entiende como «amor») hacia la patriarcal voluntad de *poder*[1172]. Lo percibe claramente en las expresiones de Zaratustra: la voluntad de Nietzsche llevada finalmente hacia el «amor»: *"solo del amor y de mi ave anunciadora puede advenirme la voluntad»*[1173]. Nos quedamos finalmente con esta idea del filósofo oscense:

> La coimplicidad Jesús-Nietzsche es un dato capital para reentender interferentemente ambos discursos. Pero es parte de la propia exégesis inmanente, en la que Dioniso reaparece como el Crucificado por las Ménades (*NT*), así como cual Nietzsche mismo desquiciado firmando como Dioniso y el Crucificado en Turín. Lo que aún se deja oír por entre los goznes, recovecos, siluetas furtivas e intervalos de sus textos, músicas y gestos, sigue siendo monótono y plural, cromático y simple, sublime y elemental: que el amor (y el antiamor) guían inconscientemente nuestras relaciones, que no se nos deja amarnos los unos a los otros ni tampoco afirmarnos creadoramente, que la vida es obertura y la muerte cristalización. Solo a partir de una tal interferencia cristiano-nietzscheana parece hoy posible revalorizar una vida largamente pervertida por la ignominia de los hunos cristianos o de los hotros nietzscheanos[1174]

18. 3. LA «METAMORFOSIS DEL ESPÍRITU». UNA VISIÓN DE ZARATUSTRA DE EUGENIO TRÍAS.

> Mi intención en este escrito no es pensar *sobre* Nietzsche ni *contra* Nietzsche; pero tampoco *desde* Nietzsche. Mi intención consiste en pensar *con* Nietzsche.
>
> Eugenio Trías

Cerremos el análisis de los pensadores que se han acercado a Nietzsche con el repaso a un profundo ensayo de uno de nuestros mayores filósofos, no ha mucho desaparecido, Eugenio Trías (1942-2013). Nos referimos a *Las metamorfosis del espíritu,* trabajo que lleva por subtítulo *Sobre* Así habló Zaratustra *de Nietzsche*[1175]*.* Asumiendo y profundizando la tesis «metafísica» de Heidegger, Trías ve en este "*poema filosófico*" como [lo] llama -entiende él que constituye su obra mayor-, una profunda reflexión sobre el «tiempo»:

> El gran tema que atraviesa *Así habló Zaratustra* en distintas modulaciones, o en calculadas

[1171] Nos lleva al mismo problema señalado por Hannah Arendt de que Nietzsche cayó en la trampa de utilizar categorías "trascendentes" para destrascendentalizar lo sagrado; por lo que actuó otra vez como un espíritu profundamente religioso en lo dogmático.
[1172] Ortíz Osés, *op. cit.*, p.150.
[1173] *Ibíd.*, p.157.
[1174] *Ibíd.*, pp.161-162.
[1175] Este análisis del *Zaratustra* de Nietzsche es el capítulo XII de la obra de E. Trías, *El hilo de la verdad,* Barcelona, Destino, 2004.

aproximaciones que se van enriqueciendo a medida que el poema avanza, ese tema es el tiempo[1176]

El tiempo es el gran tema de la filosofía desde sus orígenes, el tema por excelencia y, por excelencia, el tema que se escapa a las conceptualizaciones de los filósofos y que tal vez solo pueda ser pensado en forma *poética*. Como poema ontológico –interpreta Trías, siguiendo a Heidegger– la obra apela al ser "bajo el nombre de la *vida*":

> Nietzsche concibe lo ontológico a través del más poderoso símbolo dual entrecruzado de nuestra tradición religiosa y mitológica: el doble árbol genesíaco de la Vida y la Sabiduría[1177]

Volvemos a toparnos con la expresión que perseguimos en este trabajo: «religión». Prosigamos con la elucidación de Trías de los símbolos del poema, símbolos en torno al tiempo-sabiduría que reúnen el animal «circular», la serpiente, que es anillo y por tanto «eternidad», con lo que volvemos a situarnos con Trías en una aproximación similar a la que en su tiempo realizara Karl Löwith sobre la significación última de la filosofía de Nietzsche.

Pero ese tiempo circular, eterno, que todas las religiones han conocido parece quebrarse y, aunque Trías no lo dice, esa «quebradura» la condujo históricamente el cristianismo:

> De repente esa serpiente deja de morderse la cola; el círculo de la eternidad se desengancha, o atasca; sobreviene la ilusión de una sinuosa linealidad[1178]

Esa «linealidad», ¿son los dos mil años de existencia cristiana que Nietzsche cree o quiere *clausurar*, que el nihilismo moderno puede revertir? En ese sentido [¿] tendrían razón los que apuntan –como vimos en la teología de la muerte de Dios– que el cristianismo habría sido en realidad una no-religión, en la medida también en que habría alterado la sagrada concepción circular de la vida y del tiempo? [interrogación o afirmación, falta la primera...]

Zaratustra –afirma Trías– es "*una rigurosa exploración de esas estancias o moradas del tiempo*": el pasado, el presente y el futuro. Evocando a George Simmel [,] explica [en este poema filosófico] la importancia de las imágenes del «puente» y la «puerta». Puente es el símbolo de lo que somos desde los principios de la filosofía; imagen que refleja para Trías "*eso físico/metafísico que es el hombre*". La imagen nietzscheana, presentada como el primer discurso de Zaratustra insiste en esa imagen del hombre como «puente» cuyo destino-sentido es el superhombre:

> Se transita hacia la otra orilla; o hacia aquello que puede (y debe) sobrepasarle, lo que le desborda y trasciende; lo que realiza su propia esencia y realidad, dándole finalidad y

[1176] Trías, E., *op. cit*, p.201.
[1177] *Ibíd.*, p.202.
[1178] *Ibíd.*, p.203.

sentido: el *Übermensch*, o superhombre[1179]

Es claro que la primera parte de *Zaratustra* explora el futuro bajo la "realización ontológica de la *vida* como *voluntad de poder*"; voluntad que en Trías es claramente:

> Voluntad de engendrar, o de procrear, o de recrearse recreando: Voluntad de crear, en suma, algo que sobrepasa al propio sujeto interpelado, el hombre[1180]

Esa voluntad, anhelo y deseo del hombre -para él- está próximo al *Eros* platónico, creyendo que de este modo Nietzsche *"se reencuentra, sin saberlo quizás, con lo más genuino de la mejor inspiración platónica".*

El *Zaratustra* nos narra un gran parto, una primera preñez, un gran adviento:

> El que siempre ha de venir, o el sujeto que debe ser engendrado, es un Dios Niño que habita y baila en la entraña del propio Zaratustra. Es el niño de la tercera metamorfosis del espíritu[1181]

Antes del niño viene el león, quien *"pronuncia un santo NO sobre toda legislación vigente"*. Nuestra pregunta, a raíz de las afirmaciones de Trías es: ¿no es [ésta], la nuestra, la edad del nihilismo *consumado*, la edad de formalización del «yo quiero» que expresa el león? ¿No es la nuestra la época -como insinuaba Valadier- en la que sufrimos de la máxima hinchazón de «yo», y estamos por lo tanto aún muy lejos de completar la tercera de las transformaciones del espíritu, la del niño, la que dice «yo soy»?

Profundizando, Trías advierte por todas partes las imágenes nietzscheanas, llenas de formas atmosféricas: la nube (el hombre), el rayo (el superhombre), etc. Y en otra imagen, sacada del arsenal del cristianismo, la limpieza y el esclarecimiento del horizonte provienen de la imagen del «viento»:

> Nietzsche sabe muy bien, y lo expresa, que espíritu significa en hebreo *ruha*, viento de tormenta que arrebata e inspira, o que abre los cerrojos del sentido mediante su agitación iluminativa y volitiva[1182]

El tiempo como anillo

El futuro, que pertenece al superhombre, deja paso, conforme avanza el poema, a la presencia del «pasado». Trías insiste en la omnipresencia de símbolos de

---

[1179] *Ibíd.*, p.207. Volveríamos a insistir, una vez más, cómo un filósofo que luchó contra los fines -en palabras de Bataille- no dejó de sucumbir a una tensión escatológica de futuro esencialmente cristiana. La metáfora del hombre huyendo de lo inferior hacia su forma más pura y bella -el superhombre- mantiene la misma forma que la propuesta de 1 Juan 3, 2: "*aún no se ha manifestado lo que habremos de ser*".

[1180] *Ibíd.*

[1181] *Ibíd.,* pp.208-209. Es imposible desarraigar de nosotros los paralelismos entre estas estructuras y las cristianas: el cristianismo también se prepara para un *Reino* que a la vez que ha de venir, *ya* está presente. Sobre la tradición evangélica del «niño», como imagen preferida para simbolizar la máxima realización del espíritu, ya hemos hablado a propósito de nuestro análisis de Eugen Biser (capítulo 12).

[1182] *Ibíd.,* p.210.

muerte, ataúdes, evocaciones marinas, etc., en esta parte de *Zaratustra*. Todo ello recorrido por la presencia de los símbolos, algunos capitales en el poema, como el Ave Fénix, "*imagen misma de la resurrección pascual*" que Trías relaciona con el «grano» de los evangelios sinópticos, que debe "*pudrirse y morir, bajo tierra, para florecer*"[1183].

AHZ está lleno -continúa- "*de referencias sacrificiales*". Sacrificio, muerte, ritos de pasaje que Nietzsche evoca del *Fausto* de Goethe. Hacia el pasado se debe desvelar el «ser» como pretendía Heidegger; ser que es para Nietzsche «Vida», y cuya expresión es la voluntad de poder. Y en ese momento del poema el profeta persa tiene que lograr que la voluntad quiera "*hacia atrás*", quiera hacia el pasado.

Y es aquí donde la interpretación de Trías contiene sus máximos hallazgos, en relación con su interpretación del superhombre; en tanto que, primero, es símbolo hacia el futuro, cuya esencia es una «tensión hacia» y no una «materialización»:

> Ese superhombre de que se habló en la primera parte es lo que es: un símbolo. Es nada más que un símbolo; o quizá nada menos. Un símbolo que se nos ofrece en el horizonte. O que es ese mismo horizonte. [...] Solo que nunca puede alcanzarse. Solo cabe orientarse hacia él, inclinarse de forma tensa en dirección a esa asíntota que pestañea en el horizonte [...] Pero como tal futuro nunca será presente ni presencia; nunca será; nunca se realizará, pues dejaría de ser futuro y pasaría a ser presente. Pero sin él no hay experiencia posible del tiempo. Desde su lejanía (de horizonte) hace posible que haya experiencia del tiempo.[1184]

Para concluir:

> Si se pretende convertir el símbolo en presencia, o en presente, se desnaturaliza en su condición simbólica[1185]

La hermosa y plausible interpretación de Trías de una de las más controvertidas figuras simbólicas que hayan salido de la pluma de Nietzsche, coherente con una interpretación del tiempo como la que expresa la doctrina del eterno retorno (aquí nos es posible recordar la precipitada interpretación de Unamuno), termina con la tentación de darle *forma* concreta y actuante a la figura que ha conocido las más aberrantes interpretaciones. Del mismo modo, parece más coherente -interpretado el superhombre como «tensión» hacia el futuro- con la evaluación que de los hombres del presente hacía Nietzsche en la totalidad de sus escritos. Y con cierta libertad -aunque entendemos que la lectura de Trías lo permite- volvemos a ver aquí el mismo mecanismo que los evangelios apuntan con la palabra «Reino», en tanto parece, más que una forma acabada de felicidad futura, un símbolo que hace posible la *metanoia* o transformación del ser hacia lo mejor de sí mismo.

Esta relación superhombre/Reino -de cuya coimplicación profunda no le cabían dudas a Ortíz Osés, al identificar a Jesús como el «precedente» del superhombre según vimos-, aún queda más profundamente reafirmada si atendemos a las

1183 *Ibíd.*, p.212.
1184 *Ibíd.*, p.214.
1185 *Ibíd.*

reflexiones siguientes de Eugenio Trías por las que Nietzsche-Zaratustra, cuando se enfrenta a la necesidad de abrir de par en par las puertas del pasado -lo que consigue a través del viento-espíritu-, encuentra en el pasado primordial la misma imagen del futuro, la última de las transformaciones del espíritu, el niño:

> [El niño] no solo nos sugiere la figura del Superhombre que ha de venir como sujeto del país del futuro, o del país de nuestros hijos; es también la figura antecedente a cuanto ha ido formándose sobre nuestros hombros [...] Y es que en cierto modo el futuro al que se quiere llegar, pero que siempre está por venir, *recrea,* en justa ley del eterno retorno de lo igual, el más auroral pasado: el que precede a la primera transformación del espíritu; y eso anterior al camello es siempre el niño que *siempre fue*, que es nuestro inmemorial pasado[1186]

Nietzsche, pensador del Tiempo

El «presente» parece ser la dimensión que explora el tercer libro de *Zaratustra*. La forma clave de ese «presente» es el «instante», que "*corta, en cumplida intersección, las calles del Pasado y del Futuro*". Las famosas tres transformaciones del Espíritu son un círculo que parte en realidad del «niño» («infante»), que es en realidad el Pasado genesíaco que se despliega primero en el camello, después el «león de Judá» (negador, rompedor, nihilista consumado) -¿nuestra época?- para terminar convertido otra vez en el Niño: "*una rueda que gira, que retorna al origen, solo que éste es puesto ahora al final*". "*Es la afirmación* -continúa Trías- *en el Fin de lo que sobrevino desde el Principio*"[1187].

Sin explicitarlo estrictamente, Trías tiene que referirse a estos procesos del tiempo en Nietzsche recurriendo a un lenguaje clásico del cristianismo, aunque sea reinterpretándolo a partir del poeta T. S. Eliot. La religión del eterno retorno es sin duda una religión «solar» que denomina al instante-eternidad «gran mediodía», la hora de la sombra más corta:

> Ahora ya se ha cancelado la vida del precursor, la vida humana que solo se convalida como Gran Anunciación relativa a la Encarnación[1188]

Al igual que el cristianismo, *devenido* finalmente una religión «masculina» -como diría Ortíz Osés-, el destino del eterno retorno nietzscheano olvida igualmente cualquier referencia a su génesis u origen «femenino»:

> Poco se habla en el poema de Nietzsche de esa dimensión inmemorial de un pasado de carácter matricial[1189]

Y en la misma línea que Löwith había señalado, las formulaciones nietzscheanas están preñadas de «futuro»:

> Ese pasado inmemorial, que *nunca fue*, que *jamás existió*, que no fue nunca presente ni

---

[1186] *Ibíd.,* p.217.
[1187] *Ibíd.*, pp.218-219.
[1188] *Ibíd.*, p.219.
[1189] *Ibíd.*

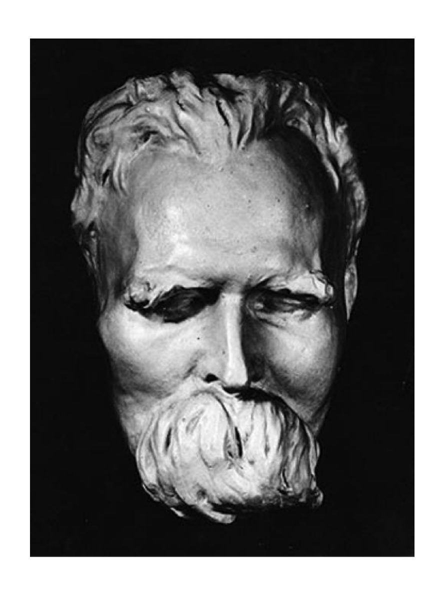
presencia, pero que es condición de todo presente y de toda presencia, no fue pensado por Nietzsche. Solo vio la dimensión parturienta de una mujer puesta al servicio de la Voluntad de Poder girada hacia el futuro[1190]

Nietzsche intentó pensar el gran problema eterno de la filosofía: "*el descubrimiento del misterio que el tiempo encierra*"; problema que la recorre desde Anaximandro a San Agustín y a Heidegger. Intuyó su circularidad, se aproximó al nudo gordiano del problema, pero -dice Trías- "*esa gran doctrina (el eterno retorno) queda en barbecho*", en la medida en la que no supo o no acertó a "*convocar los tres modos del tiempo, o su triple dimensión (pasado, presente, futuro)*":

Esas tres eternidades (o triplicidad trinitaria de figuras de lo intemporal) se encarnan en ese límite que es, como sabían los gnósticos valentinianos, también *staurós*, cruz[1191]

[1190] *Ibíd.,* p.221.
[1191] *Ibíd.,* p.223.

EPÍLOGO: RELIGIÓN Y SOCIEDAD POSTNIHILISTA



Si llegamos suficientemente al fondo, podemos representarnos que Hegel y Nietzsche fueron pensadores cristianos que vieron la necesidad de un ateísmo teológico

T. Altizer

Vivir significa: rechazar de continuo algo que quiere morir

GS, Libro I # 26

Nietzsche nos interesa, sin duda porque ataca al cristianismo y porque sólo esto ya nos importa, pero sobre todo porque se dirige a los hombres del siglo XX, y a éstos a causa del ocaso de aquél: no indaga con tanta pasión el origen del cristianismo sino para hacer surgir al hombre desde sí mismo en su extrañamiento reconocido, para hacerlo apto, por fin, para construirse un futuro, ahora que los antiguos valores desvelan su nada

Paul Valadier

Nietzsche y sus herederos postmodernos

El movimiento gradual de los últimos siglos dentro del cristianismo, que ha ido en la dirección de los ideales sociales de la Ilustración, es un signo del paulatino debilitamiento de la adoración de Dios como poder y su gradual reemplazo por la adoración de Dios como amor

R. Rorty

Habiendo repasado las lecturas que de Nietzsche se hicieron por una parte de la filosofía y de la teología del siglo XX, podría resultar útil en este epílogo completar una cierta visión de la influencia de Nietzsche en la manera de abordar los problemas filosóficos en los últimos lustros. Ciertamente, resulta comprometido hablar de «herederos» y más aún de «discípulos, cuando nos referimos al gran solitario. Pero, como acertadamente señalan varios autores, una parte importante de la filosofía del siglo XX, singularmente la hermenéutica y la llamada postmodernidad, resultarían imposibles de comprender sin una referencia a los postulados del pensador alemán. Algunas intuiciones nietzscheanas están en la base, a modo de cimientos o gérmenes, de lo que luego estas corrientes han ido desarrollando. Evidentemente, no se trata de fundamentar solo en Nietzsche esos «hallazgos» en relación con el lenguaje, la «historicidad» radical del quehacer filosófico y otros, puesto que en una línea similarmente fecunda pensaron Freud, Heidegger, James o Dewey, entre otros. En relación con ello dice R. Rorty:

> Las líneas de pensamiento derivadas de Nietzsche y Heidegger pueden entrelazarse con las derivadas de James y Dewey. En efecto, estas dos tradiciones intelectuales tienen en común la creencia en que la búsqueda de la verdad y el conocimiento no es más que un acuerdo intersubjetivo[1192]

Estas reflexiones se sitúan en un contexto, postmoderno, que ha resituado el problema de la relación entre ciencia y religión en un terreno de no disputa epistémica, en la medida en que la propia religión y la propia ciencia han hecho autocrítica y han renunciado a la pretensión de abarcar todo el campo del saber, habiéndose vuelto problemática -en consecuencia- la noción misma de «conocimiento». Por ello el propio Santiago Zabala, en la introducción a la obra que acabamos de citar, habla de que estaríamos viviendo en la «Edad de la interpretación» tras haber *superado* (sin connotaciones de haber «mejorado») la «Edad de la Fe» y la «Edad de la Razón».[1193]

¿Cuáles serían, entonces, las intuiciones nietzscheanas que han contribuido a la posibilidad de la hermenéutica o del «pensamiento débil» contemporáneos? Vattimo insiste mucho en la frase de Nietzsche "*No hay hechos, solo interpretaciones*", convirtiéndola prácticamente en la piedra angular de todo el edificio deconstructivo postmoderno. Pero, podríamos ampliar en tres aspectos *fecundos* las líneas de la crítica nietzscheana:

- Sus intuiciones sobre la naturaleza del lenguaje.
- Sus críticas a la pretensión de totalidad de la ciencia.
- La radical historicidad de todo pensar filosófico.

[1192] Rorty, R., "Anticlericalismo y ateísmo", en Rorty, R., y Vattimo, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía,* Santiago Zabala (compilador), Barcelona, Paidós, 2006.

[1193] *Ibíd.,* p.19

En realidad, estos tres grandes problemas epistemológicos pueden reducirse a este solo: el cuestionamiento nietzscheano de la noción de «verdad».[1194]

¿Dónde establecemos el lugar que el cristianismo juega en esta línea de pensamiento que conecta a Nietzsche con sus «herederos» de la postmodernidad? Tal vez nos lo aclare el siguiente texto de Vattimo:

> Nietzsche y Heidegger hablan no solo desde el interior del proceso mismo de disolución de los metarrelatos, sino ante todo desde el interior de la tradición bíblica [...] El cristianismo introduce en el mundo el principio de interioridad, en base al cual la realidad «objetiva» irá perdiendo poco a poco su peso determinante. La frase de Nietzsche «No hay hechos, solo interpretaciones» y la ontología hermenéutica de Heidegger no hacen sino llevar a sus últimas consecuencias este principio [...] Lo que aquí propongo consiste, más bien, en comprender que la hermenéutica en su sentido más radical, que se expresa en la frase de Nietzsche y en la ontología de Heidegger, no es sino el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano[1195]

Por tanto, según esta aparentemente fuerte afirmación de Vattimo -que el autor italiano encuentra también presente en Dilthey[1196]-, los dos pensadores alemanes forman parte de una línea de tradición (bíblica) que se inscribe en el mismo corazón del cristianismo; tradición que Vattimo vislumbra en el concepto paulino de *kenosis*, interpretada como «debilitamiento» y ruina progresiva de toda metafísica o pretensión de «verdad».[1197]

La interpretación del filósofo italiano, en sus líneas esenciales, viene a decir que la autenticidad original del mensaje cristiano es «nihilista», en el sentido de que implica la destrucción de toda pretensión de «verdad» objetiva, de «realidad», de «objetividad», al creer que tal mensaje no enuncia una verdad, una «revelación», sino una praxis (caridad) que disuelve toda estructura metafísica (lo que implica igualmente una disolución de todo «poder»). Este planteamiento -como sabemos- no dista de la interpretación nietzscheana de Jesús (no del «cristianismo»).

¿Por qué no se habría cumplido esta dimensión nihilista, debilitante, del concepto «Dios» que el cristianismo llevaba implícita? La explicación del filósofo italiano es que, primero por hacerse responsable la iglesia de la carga del «poder» derivado de su asunción de la misión del Imperio romano y, después, por tener que enfrentarse a las pretensiones de verdad de la ciencia moderna, la Iglesia asumió la tradición de pensamiento metafísico «objetivista».[1198]

[1194] De todos estos problemas nos hemos ido ocupando a lo largo de la tesis. Las ideas de Nietzsche se encuentran por doquier en su obra, pero volvemos a llamar especialmente la atención sobre el Libro I de *HDH* I: «De las cosas primeras y últimas».

[1195] Vattimo, G., "La edad de la interpretación", en *op. cit.,* p.69.

[1196] Dice Vattimo: "*De acuerdo con Dilthey, es el advenimiento del cristianismo lo que hace posible la progresiva disolución de la metafísica, disolución que desde la perspectiva diltheyana culmina en Kant, prolongándose también en el nihilismo de Nietzsche y el final de la metafísica de Heidegger"; Ibíd.*

[1197] Como vimos en el capítulo 16.

[1198] *"Ya fuera para responder al desafío de la ciencia moderna, ya para sentar las bases desde las cuales predicar el cristianismo a mundos y culturas remotas, lo cierto es que la Iglesia fue desarrollando de modo progresivo toda una doctrina de los* preambula fidei *en relación cada vez más estrecha con una metafísica de tipo objetivista"; ibid.,* p.72.

Es precisamente la edad actual, la época del pensamiento débil, la que hace posible al cristianismo –libre ya del extenuante combate contra la ciencia por encarnar el discurso «verdadero»– retomar el núcleo de su fin original:

> Pues el sentido del cristianismo como mensaje de salvación reside justamente y sobre todo en disolver las pretensiones perentorias de la «realidad». La frase paulina «Muerte, ¿dónde está tu victoria?» puede con todo derecho ser rectamente leída como negación extrema del «principio de realidad»[1199]

Posmodernidad y cristianismo

> *El ateísmo de hoy ya no es el prometeico (Feuerbach, Marx), sino el nietzscheano: Dios no es el contrincante del hombre, sino el imposible Absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad de todo.*
>
> *Nietzsche supo ver perfectamente lo que sus epígonos postmodernos repiten hoy: la muerte de Dios anuncia la muerte del hombre.*
>
> J. M. Mardones, *Postmodernidad y Cristianismo*

La postmodernidad supone desde luego una sospecha contra la absolutización moderna de la razón. En ese sentido, es una rebelión y una interrogación contra sus propios orígenes en la Ilustración. Idéntico proceso, en paralelo, parecen recorrer los destinos de la postmodernidad frente a la Modernidad y el cristianismo voluntariamente «débil» frente al cristianismo históricamente «fuerte», metafísico y objetivista, si seguimos el razonamiento de Vattimo. En esa línea afirma José María Mardones:

> La postmodernidad es la modernidad que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño[1200]

Nos hallamos entonces en el mismo proceso autocorrosivo que Nietzsche descubría en el cristianismo, al proporcionar éste a los individuos los instrumentos que acabarían por cuestionar sus propios mitos fundacionales.

El proceso de la Modernidad, al menos a la altura del primer tercio del siglo XIX, ya ha advertido –en el pensamiento de Hegel– que el cristianismo ha perdido su estatuto de epicentro de la existencia de occidente; «hueco» que iba a ser llamado a ocupar la «razón instrumental», especialmente en su aspecto de productivismo económico. Ciertamente, Nietzsche –que advierte el crecimiento exponencial de las fuerzas económicas y de la economía como fuente de producción de significados– no recorre analítica ni profundamente este camino, dado que ha optado por situar –al contrario que Marx, por ejemplo– su escenario de batalla en el terreno de los valores y de la moral. No obstante, la expresión «muerte de Dios» es ya un indicio claro de que se ha producido un desplazamiento. Sin

---

[1199] *Ibíd.,* p.74.

[1200] Mardones, J. M, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento,* Bilbao, Sal Terrae, 2003.

embargo, con su insistencia en mantener como «enemigo» máximo y omnipresente al cristianismo-moral, sobrepotencia una dimensión religiosa que está claramente en declive, contribuyendo indirectamente a mantener el mito, cuando en el horizonte se dibuja ya con nitidez que la ciencia y la racionalidad «administrativo-burocrática»(dirá Weber) están ya entronizándose.

Claramente Nietzsche, respecto a su valoración de la Modernidad, sufre también severas oscilaciones en su evolución intelectual. Como sabemos por los trabajos del profesor Esteban Enguita, ya comentados, y por otros autores, el Nietzsche *temprano* añora el mundo del mito que permite conservar una «epistème» sólida ante las grietas que descubre en la Modernidad; mientras que el Nietzsche *maduro* se lanza hacia adelante en una intuición prospectiva de cómo es necesario apurar el nihilismo para apuntar hacia una nueva forma de «humanidad». Como dice el profesor Mardones:

> Cabe otra postura, que es la propugnada por el Nietzsche de la Gaya ciencia y por el pensamiento postmoderno actual. Se trata de nadar a favor de la corriente relativista y "radicalizar las mismas tendencias de la modernidad" (G. Vattimo). Se trata de asentarse, sin lamentos, en la pérdida de sentido, de valores y de fundamento de la realidad[1201]

El eclipse de los conceptos de «razón» y de «sujeto» está presente en multitud de pensamientos nietzscheanos, como hemos ido explicitando en el trabajo, aunque fuera Freud quien mejor sistematizó estas intuiciones[1202]. Ciertamente, Nietzsche -a pesar de sus fecundas iluminaciones sobre estos aspectos esenciales para la crítica postmoderna (el problema de la verdad, del valor, de la razón o de la pluralidad constitutiva del sujeto)- llegó demasiado pronto, o se despreocupó de otros aspectos esenciales de la contemporaneidad que asomaban ya claramente en su época, como decíamos: la racionalización técnico–económica y la burocratización-uniformización de la vida dentro de los estados-nación europeos (aunque dejó muy importantes reflexiones sobre esto último). A pesar de todo, su huella es palmaria en los críticos de esta racionalidad «instrumental» y del papel de la técnica en las sociedades modernas, singularmente en la Escuela de Frankfurt.

Pero, aún es necesario decir alguna palabra sobre el proceso que coimplica cristianismo y postmodernidad en relación con las propuestas nietzscheanas. Permanecemos atentos en estas reflexiones a las palabras del profesor Mardones. Si partimos de la opinión -ampliamente compartida por tantos autores como hemos tenido oportunidad de ver- de que la muerte de Dios en boca de Nietzsche no es tanto una proclamación *personal* de ateísmo cuanto un diagnóstico del *alma* de la época (su "*muerte cultural y conceptual*" dice Mardones), entonces podremos volver los ojos a las fecundas posibilidades de entendimiento que se abren entre fenómenos aparentemente alejados. Una diferencia esencial que no se ha escapado a muchos -aunque discutible desde luego- es que en Nietzsche no está ni mucho menos claro que la muerte de Dios sea la condición necesaria para la apertura al «hombre». Dicho de otra manera, lo que sí está claro en Feuerbach y en Marx,

---

[1201] *Íbid.,* p.33.

[1202] "*La crítica psicológica freudiana va a mostrar la falsedad de un sujeto autónomo y de una racionalidad transparente"* (Mardones, *op. cit.*, p.36)

que la desaparición de la religión implica, por fin, la emergencia de la humanidad a su mayoría de edad *inminente* (revolución), en Nietzsche no desemboca en ningún «humanismo» ni cortejo del hombre, sino en la exigencia inmediata de su «muerte» para dar paso a *otra* forma de humanidad, la del superhombre. Dicho en una fórmula cara a Henri De Lubac -que probablemente no compartiría esta visión- también en Nietzsche la muerte de Dios implica la muerte del hombre. Esto no podía ser de otra manera, si la desfundamentación de toda objetividad debería alcanzar necesariamente al concepto «hombre» y a todas las palabras asociadas a su «dignidad» y «moralidad», desde libertad a racionalidad.[1203]

En este sentido, también la postmodernidad ha podido alejarse de un simple humanismo. Muchos han sido los que han hablado de cómo la sociedad emergente de la muerte de Dios, la plena Modernidad, tampoco ha sabido construir la vida a la medida del hombre:

> La sociedad burguesa, por los mismos conflictos que han hecho posible su enfermedad, no está hecha a la medida del hombre real; que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia; que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el status contradictorio que le otorga.[1204]

Otro frente importante ha consistido en explorar las posibilidades de lo que Nietzsche llamó la muerte *solo* del «Dios moral» y que Vattimo identifica con el fin de la metafísica de Heidegger. Aquí se proyectan importantes noticias para el futuro del cristianismo: ha llegado el final de los grandes relatos, ha terminado la pretensión de poseer una doctrina «verdadera» sobre la realidad y conocer la «antropología» auténtica[1205]. Sería ya el momento de que la teología renuncie a su soberbia de saber acerca del Ser y de Dios y de interpretar para los hombres qué *es* o qué *quiere* o qué formas adopta. La desfundamentación de toda pretensión objetivista debe desnudar al cristianismo de todos sus falsos ropajes históricos; debe reconocer su error por no haber respetado el mandato bíblico: *¡no hagáis ídolos de mí!*[1206]:

> Heidegger, en su interpretación de Nietzsche, expresará claramente cuál es el peligro que amenaza continuamente a la teo-logía y al hablar sobre Dios en general. Sus palabras contienen la crítica postmoderna a la metafísica de la presencia y a todo hablar sobre Dios que sabe demasiado o cree saber mucho mediante la red conceptual que utiliza[1207]

¿No se abrirá, entonces, la posibilidad postmoderna de una recuperación de la versión «mística» del cristianismo, haciendo buenas las palabras de Karl Rahner acerca de que el cristianismo del futuro será místico o no será? Cuando Nietzsche anuncia la superación del Dios «moral», llama a la vez nuestra atención sobre la

---

[1203] Mardones disecciona el ateísmo de la posmodernidad con la vista puesta en Nietzsche y habla de que el ateísmo posmoderno no es un *ateísmo de reapropiación*, en el sentido de que la muerte de Dios no "devuelve" nada al hombre que antes le hubiera usurpado; tampoco es un ateísmo *humanista*, hecho para glorificar al hombre (Mardones, *op. cit*. pp.83ss).

[1204] Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad,* Barcelona, Paidós, 2002, p.116.

[1205] Así, recientemente el papa Francisco ha afirmado que el cristianismo no puede pretender tener el monopolio del conocimiento verdadero de la realidad (*Evangelli Gaudium,* 2013).

[1206] Éxodo, 20. 4.

[1207] Mardones, *op. cit.,* p.94.

no-superación de los *"ídolos conceptuales"* (Mardones). La pretensión objetivista de cierta ciencia moderna o la misma creencia de cierta teología de poseer un saber sobre Dios hace perdurar esa vieja idolización denunciada. Heidegger hablaba en el mismo sentido sobre nuestra vana pretensión de captar al Ser. Del mismo modo, la postmodernidad insiste en llevarnos a abandonar nuestra tendencia atávica a la «representación», especialmente nuestra pretensión de representación de Dios mismo[1208].

Esta desfundamentación postmoderna de la pretensión de objetivación y cosificación del ser, que toma un fuerte impulso desde los planteamientos de Nietzsche y de Heidegger, abre la puerta a las actitudes «místicas» como decíamos, en una aceptación plena de la realidad, como quería el filósofo de Röcken; y para los cristianos -piensa Mardones- abre la puerta al misterio:

> Su defensa del misterio [en el pensamiento postmoderno] es toda una alternativa cultural que le recuerda hoy a la religión (cristiana) el alcance crítico y emancipador de su testimonio del Dios amor (1 Jn 1, 8.16), en medio de una sociedad consumista mammonizada y ávida de cosas. El lema nietzscheano del "nunca he profanado el nombre divino del amor" (*Ich habe den heiligen Namen der Liebe nie entweith*) se convierte en honra de la defensa postmoderna del misterio[1209]

Una palabra más sobre el famoso «retorno de la religión». Nietzsche habría intuido lúcidamente cómo la Modernidad parecía retirar la religión del primer plano solo para sustituirla por *nuevas formas* tributarias de aquélla. Y, efectivamente, el pensamiento postmoderno ha detectado que gran parte de las actitudes religiosas o pseudorreligiosas del presente (también dentro del cristianismo) responden a un fenómeno que esta filosofía interpreta como «desencanto» de las promesas de la Modernidad. Y ello ocurrió, sin duda, porque tal Modernidad retomó del cristianismo la misma estructura teleológica y escatológica, proponiendo a las sociedades modernas nuevas formas de paraíso en la tierra que luego no tuvieron cumplimiento. Desde aquí se explicaría -cree Mardones- tanto el abandono masivo de la religión -al ser reemplazada por el mito de la Modernidad-, primero, como el actual des-encantamiento de las promesas del progreso moderno, con el fenómeno creciente de formas de religiosidad o parareligiosidad variadas y pluriformes provenientes de Oriente y Occidente.[1210]

Un cierto balance sobre Nietzsche

La predilección nietzscheana por una forma de expresión que huye de la exposición sistemática, fría, progresiva y demostrativa a que nos acostumbraba la tradición filosófica occidental se tradujo en una enorme ambivalencia, un ocultamiento voluntario, un juego de máscaras con el lector, cierta frivolidad artística que aboca

---

[1208] En ese sentido insiste Mardones en una línea similar a la nietzscheana: *"Jesús no trató de conceptualizar el misterio de Dios; aun en Él, Dios permanece misterio insondable"* (*op. cit.*, p.104).

[1209] *Ibíd.*, p.110.

[1210] *Ibíd.*, capítulo 6: «La religiosidad postmoderna», pp.121ss.

para siempre a su obra a una irremediable multiplicidad de lecturas y a que nadie, nunca, pueda decir la última palabra sobre él *y sobre su pensamiento.*

El tema del cristianismo es uno de sus temas fundamentales -*si se pudiera disociar* de los restantes- recorridos por esa pluralidad ambivalente de juicios que dejan tan abierto el panorama interpretativo, que consigue que las lecturas, fundamentadas y rigurosas, puedan ser varias y plurales.

Por eso comprendemos, como hemos dicho desde el principio, que una *lectura* de Nietzsche en relación con el cristianismo tenga todo el derecho en interpretar que el propósito nietzscheano fue su «destrucción» (como él mismo dice en *AC*); o que incluso alguna otra se incline por las tesis, aún más severas, de René Girard, quien alineó al filósofo en el bando de los «verdugos»[1211].

Nosotros hemos intentado mantener una posición matizada, aunque en absoluto neutral. No hemos podido, ni querido, olvidar los duros, injustos, y a veces gratuitos ataques de Nietzsche al cristianismo, ni su frivolidad al repartir «culpas» históricas. Nos hemos mantenido en la línea de una pléyade de intérpretes que, desde posiciones cristianas o filocristianas, restablecían un cierto «equilibrio»; primero al detectar las muchísimas referencias positivas y comprensivas hacia el cristianismo; segundo, por las posibilidad que advertían de repensar creativamente la fe cristiana desde el *dolor* de los dardos de Nietzsche; y, tercero, por «entender» la valiente actitud de Nietzsche en busca de una radical veracidad sin concesiones, lo que lo emparentaba -como decía Jaspers- con una tradición espiritual profundamente arraigada en el cristianismo.

Nos gustaría entonces recapitular las tesis expuestas en este trabajo, aquéllas que consideramos decisivas en su filosofía en relación con el cristianismo. Éstas serían:

- La reivindicación de la desculpabilización e inocencia humanas (su profunda crítica al dualismo).
- Su idea capital de que existe una contradicción esencial en la fe cristiana entre los principios (fe) y las acciones (moral), que han conducido finalmente al cristianismo a perder su sustantividad como «religión» y a convertirse en una mera «moralidad» que ha podido, en consecuencia, alumbrar los fenómenos ideológicos y políticos modernos.
- La raíz profunda de su oposición al cristianismo radica en una concepción de la existencia que no puede aceptar un «fundamento último».
- La pertenencia -después de todo- de Nietzsche a una tradición occidental de pensamiento que, pese a sus feroces ataques, no se despega del humanismo inveterado ni de una preocupación antropológica, que aún puede esperar una resolución positiva.

[1211] Girard, R., *Veo a Satán...*, pp.221ss.

Desculpabilizar la existencia

El tema fundamental alrededor del cual gira toda la filosofía de Nietzsche es éste: pensar las condiciones para revertir la gran tragedia de la historia y de la vida humanas, que ha sido de manera esencial la escisión de la unidad del ser por la introducción en el desarrollo de la civilización de una interpretación dualista de la existencia y su terrible consecuencia (y condena) para el hombre: la culpabilización de la voluntad y del deseo. Como han puesto de relieve dos autores clave para nosotros -Bernhard Welte y Paul Valadier- Nietzsche toma pronto aguda conciencia de que la historia del hombre es la historia del rechazo de una parte de sí mismo por otra parte de sí. Ésta es la tragedia por excelencia, más allá de los desgarramientos de lo «Uno Primordial», o de la «Voluntad», en una pluralidad continuamente renovada de individualidades sufrientes, que Nietzsche narraba, cuando aún no había dejado atrás la metafísica de Schopenhauer en aquella hermosísima obra que fue *El nacimiento de la tragedia.*

La escisión dualista (cuerpo-alma; carne-espíritu; pensamiento-instinto; vida mortal-vida eterna), que nuestro mundo occidental tiene documentada desde al menos la Grecia helenística, ha acompañado al hombre hasta nuestros días. Incluso admitiendo que las formas -y aún el «objeto» de rechazo- hayan podido ser «históricas», y por ende cambiantes, lo claro es que nunca se ha recuperado una unidad afirmativa y plena de la existencia. Tal vez ni siquiera sea posible, no obstante haya sido imaginada por Nietzsche (el superhombre) y por Cristo.

Las consecuencias de esta radical ruptura interior han sido expresadas certeramente por muchos de sus intérpretes. Savater la llamaba "*culpabilización de la voluntad*", de manera que la tarea emprendida por Nietzsche habría sido imaginar una humanidad des-culpabilizada. Welte hablaba de la confusa aspiración del filósofo a una unidad sin contradicción ni oposiciones, como en el fondo pretende la fe cristiana, la re-ligación cristiana. Biser llamaba a este anhelo vital de Nietzsche "*acabar con el calvario del Espíritu*". Valadier hablaba (en Nietzsche y en Jesús) de un (infructuoso) abrirse a lo "*totalmente otro*", de terminar con ese miedo a sí y a los demás, con ese «no» que el hombre *se* dice y dice. Pero el cristianismo, a pesar del alegre mensaje de Jesús, no supo, no quiso, o no pudo, terminar con la escisión desgarradora sino que, más bien, hizo más profundo el abismo. Ésta sería la acusación más seria de Nietzsche contra el fenómeno cristiano.

Una contradicción insuperable

> *El cristianismo ha tratado de librar al hombre del peso de los compromisos morales, creyendo que le mostraba el camino más corto hacia la perfección*
>
> *A*, #59

Ya dimos cuenta abundantemente de cuál era la contradicción «estructural» que Nietzsche advirtió en el cristianismo, entre las necesidades de una fe que necesita y exige «creencia» y el lento socavamiento que a lo largo de los siglos el sutil ejercicio del análisis moral cristiano, de las exigencias cristianas de veracidad para

consigo mismo, habría provocado en aquella fe. Tal contradicción estallaría inevitablemente en la Modernidad.

En una fórmula más grosera diríamos que el equilibrio inicial entre *un* cristianismo que es a la vez religión y moral (por ejemplo en Pablo) se ha roto definitivamente a favor de la moral, hasta el punto de que solo sobrevive en la Modernidad como una normatividad más o menos secularizada que, además, ha suavizado sus exigencias éticas hasta un reblandecimiento intolerable, como expresa Nietzsche en *GS*, por ejemplo. Por tanto, debemos decir una vez más que el combate a muerte de Nietzsche con el cristianismo es un duelo contra la moral mucho más que contra la religión cristiana. Por eso, en tanto entendía que Jesús estaba libre de servidumbre moral ("*¡Qué nos importa la moral a nosotros los hijos de Dios* "), mostró hacia él una relativa simpatía.

La prueba la tenemos también en que en ningún momento Nietzsche ha despreciado la religión ni sus frutos civilizatorios. Más bien se ha quejado de su falta de pujanza, de su falta de creatividad en estos dos últimos milenios ("¡*Dos mil años y ni un sólo Dios nuevo*!", suspiraba en *AC*). Y, cuando, más o menos crípticamente, diseña un nuevo hogar para el hombre en un futuro desculpabilizado, no excluye a la religión de jugar un papel importante en la educación de la humanidad para la nueva tarea. Incluso, en varios pasajes, abre la puerta a la posibilidad de que los cristianos (si han hecho autocrítica y depurado sus creencias de aquello que es ya inasumible en el presente, como dice en *A* #61[1212]), con una actitud vital y una fe renovadas, y no como reinstauradores de las «viejas tablas», puedan formar parte del futuro del superhombre, como afirmaba también Gianni Vattimo[1213].

La centralidad del ataque de Nietzsche al cristianismo solo se puede pensar en tanto éste ha sido quien históricamente ha heredado y completado para siglos la escisión dualista del hombre, quien ha elevado un aspecto de éste para condenar toda una parte de sí. El cristianismo presenta -en su rica y profunda historia- una profundización de ese dualismo. Nacido en el siglo I para liberar al ser humano de los yugos y cadenas de la «Ley» (Pablo), y elevarlo a un plano de humanidad superior (*"seremos en todo semejantes a él"*: 1 Juan 3, 2); y, en definitiva, librarlo de las cadenas del pecado y de la moralidad hipócrita para entregarse por entero el hombre en una actitud de confianza absoluta en el Padre y en los hermanos (Jesús), se pervirtió -en la interpretación de Nietzsche- desde el principio, e incorporó en su trayectoria histórica *dominante* (aunque no única) el mismo dualismo griego tardío, más lo que él llamó «resentimiento sacerdotal» judío.

[1212] Recordamos de nuevo la importante cita: "*Los hombres serios, firmes, leales, sumamente sensibles, que siguen siendo cristianos de corazón, están obligados, por respeto propio, a tratar de vivir sin el cristianismo durante algún tiempo; deben a* su fe *escoger* residir en el desierto*, con la finalidad de adquirir el derecho a que se les juzgue respecto al problema de si el cristianismo es o no necesario. [...] Vuestro regreso a él tendrá un auténtico significado, no cuando sea la nostalgia la que os haga volver al redil, sino cuando vuestro juicio se base en una estricta comparación. A*#61*:* «El sacrificio necesario».

[1213] Remitimos de nuevo al #61 de *Más allá del bien y del mal* ya citado: *"El filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación...."*

Sin embargo, ¿por qué la rica, plural, contradictoria y, en cualquier caso fecunda, línea de cristianismo que ha insistido en la afirmación de la Creación y de lo creado[1214] (en la aprobación del mundo de las «formas» bellas e individualizadas, si recuperamos el lenguaje del primer Nietzsche en relación con los principios genesíacos de Apolo y Dioniso). Cristianismo tan «real» como los demás, en el que insistían Pannenberg o González de Cardedal por ejemplo, fue desconocida, ignorada o conscientemente rechazada por Nietzsche, quien solo pareció considerar el cristianismo dominante, hegemónico, que fue la fuerza que condujo este dualismo y esta culpabilización desgarradora de la existencia hasta la puerta misma de los tiempos modernos?

Raíz profunda de su oposición al cristianismo

La práctica totalidad de los autores que hemos ido repasando (y las referencias bibliográficas a las que éstos remiten) han sostenido que la filosofía de Nietzsche, en lo fundamental y desde su temprana obra, *NT*, es incompatible con la esencia del cristianismo «histórico». Como ya hemos hecho todas las salvedades necesarias de que existen potencialmente otros «cristianismos» y otras interpretaciones, e incluso prácticas históricas del mismo, aunque minoritarias, ya no quedarán dudas de que nos referimos a una incompatibilidad de fondo con el cristianismo mayoritariamente dominante o establecido, el doctrinal e institucionalmente asentado que ha conformado la vida y el hombre de Occidente. La oposición e incompatibilidad de ambos se basa en unas líneas de fuerza que, esquemáticamente, pueden simplificarse así:

- Una concepción «estética» frente a una concepción «ética» del mundo.
- Una filosofía que niega el concepto de «verdad» frente a una tradición ontológica que afirma la existencia de un fundamento último que sostiene la existencia («Dios» si nos referimos a la tradición cristiana; el «ser», la «verdad», etc., si nos referimos a otras tradiciones emparentadas filialmente con el cristianismo).

Solo como fenómeno estético

Como decíamos, todos los autores que *hemos estudiado* en la interpretación de la filosofía de Nietzsche para estos aspectos de su pensamiento (E. Fink, E. Burgos Díaz, D. Sánchez Meca, J. Quesada, J., B. Llinares, etc.) no albergan dudas de que la primera filosofía de Nietzsche, la que expresan sus escritos sobre los griegos y obras como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* es también la última y la única, aunque cambien los acentos. Y esa filosofía «trágica» solo puede *oponerse* a la filosofía específicamente cristiana. La concepción de Nietzsche -a pesar de todas las adherencias schopenhauerianas de las que luego renegará- implica una concepción justificadora del mundo como *"fenómeno estético"*[1215]*.* El mundo de Nietzsche solo se redime -a pesar del enorme sufrimiento que es

[1214] Génesis 1: 31: *"Dios vio todo lo que había hecho; y era bueno en gran manera"*.

[1215] *NT*, #5, p.66 (en la edición de Alianza editorial).

inherente a toda vida individual- por la conversión del mundo y del hombre mismo en una obra de arte, generadores a su vez de nuevas formas bellas. La esencia del mundo es crear y destruir alegremente (con la inocencia del niño de Heráclito) unas formas para dejar paso a otras. Este movimiento incesante no tiene un centro, un fundamento, una verdad; su verdad, por llamarla de algún modo, es únicamente el despliegue siempre renovado de apariencias, de fuerzas -como diría Deleuze- aparentemente sin comienzo ni fin. Si ésta es la filosofía fundamental de Nietzsche, entre las muchas máscaras, dicha filosofía es en verdad anticristiana[1216].

Es éste, en efecto, un mundo de sufrimiento, como decimos, pero no es un mundo moral. La tragedia griega muestra que no hay culpa o pecado, aunque se haga el mal y se atraigan desgracias para sí y para otros (Edipo). Los héroes trágicos, Prometeo o el mismo Edipo, son máscaras de Apolo que es el primer símbolo que opone -para estos autores que comentamos- a la concepción del mundo socrático-cristiana[1217]. Frente al pecado *prometeico*, que no tiene componente moral, sino que es aplaudido como autosuperación del hombre, la concepción cristiana, en la que confluyen la tradición moral socrática y la doctrina hebrea del «pecado original», condena a la existencia a estar sometida a una interpretación moral (como ya vimos en los capítulos correspondientes).

Ambas concepciones de la existencia, la que desemboca en un mundo de formas estéticas siempre renovado e inocente, y la que ha perfilado un mundo sometido a un estricto dualismo moral -el mundo cristiano- se oponen en su raíz más íntima, y forzar un *acercamiento*, más allá de la actitud nietzscheana que, como vimos, tiene mucho de rigor ascético cristiano (Jaspers, etc.), sería traicionar la pulsión más íntima del pensamiento de Nietzsche, que trata, en esencia, de des-culpabilizar la existencia.

Inexistencia de fundamento último

Si fuera necesario -creemos que no- añadir más razones a las diferencias irreconciliables con el cristianismo, tendríamos por último que remitirnos de nuevo a la metafísica, abandonando el terreno moral. Partiendo de lo que decíamos, es evidente que la concepción del mundo y de la existencia de Nietzsche le lleva a negar la posibilidad de un «fundamento último», una «verdad» de origen o de un Dios como clave del sistema. Detrás del concepto «Dios», decía precisamente Nietzsche, se encontraba el concepto de «verdad»; y por eso, la Modernidad podía continuar siendo *moralizadora* aunque hubiera defenestrado el origen de la verdad, es decir, Dios mismo. La concepción dionisíaca del mundo, al negar la existencia de sustancias, verdades fundantes o seres incausados, al negar en tantas ocasiones toda fábula del origen, se coloca en una posición interpretativa del todo incompatible con la tradición cristiana. Tadición ésta que –al margen de lo que sucediera con el propio Jesús- incrementa todo el arsenal metafísico griego y toda la casuística

[1216] *"Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado"* (*NT*, #9, p.95).

[1217] Por ejemplo Elvira Burgos Díaz dice: "*[Dioniso] es el símbolo con el que el joven Nietzsche inicia su crítica a la moral y al cristianismo*" (Burgos Díaz, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche,* Zaragoza, PUZ, 1993).

moral del judaísmo -tal y como Nietzsche lo interpreta-, solo puede funcionar, al margen de las normas morales, como referencia a un Absoluto y por su dependencia de una forma extrahumana de existencia, *que precede al hombre, le guía (en libertad),* y le salva. El cristianismo, en definitiva, como religión que es (a pesar de todo lo que hemos dicho sobre su hinchazón de moralidad), no puede remitir al hombre ni solo a sí mismo, ni solo a los otros (ni siquiera en Jesús), debiendo entender e interpretar al hombre como criatura amorosamente ligada a un «Padre». Por eso, Nietzsche se daba cuenta con plena lucidez de que siendo ésta la piedra angular del cristianismo, éste se desmoronaría como un castillo de naipes si esa fe fundante desaparecía[1218]. El mundo como juego sin fin, el dolor y el sufrimiento gratuitos, sin objeto y sin referencia a una actitud y decisión humanas, no puede armonizarse con la concepción cristiana.

La tradición, a pesar de todo

> Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XIX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructura y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso[1219].

Tenía razón Hannah Arendt cuando insistía en que ninguno de los aparentemente ruidosos rupturistas de la tradición occidental del siglo XIX hicieron al cabo otra cosa que enriquecer y afianzar aquella tradición contra la que creyeron *pensar* y a la que pretendieron fracturar. Y lo que ella decía para Marx, lo extendía también a Nietzsche. Solo las especialísimas circunstancias del siglo XX ("*un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual*"[1220]) alumbraron los comportamientos totalitarios, y solo éstos pudieron ejecutar *acciones* para los que no había precedentes ni en la legalidad ni en la ética de la tradición y, por ello, fracturaron definitivamente esta última.

Ni con Kierkegaard, ni con Marx, ni con Nietzsche, podríamos explicar los sucesos posteriores. Por eso, nos equivocaríamos radicalmente si consideráramos que éste último fue un nihilista, y no un hombre que se encontró el nihilismo *de facto*, en "*las condiciones de la vida moderna*", como decía Arendt, y trató de advertir a los hombres precisamente del abismo al que se empezaban a asomar si no rectificaban el rumbo. Así, Nietzsche se comportó como un moralista, fuera consciente o no. Aspiró a combatir la tradición cristiana poniendo a la vista -tal vez como confusa alternativa, o al menos como faro de la dirección correcta- seres, hechos, valores, circunstancias y civilizaciones que eran tan *tradicionales* o más -y desde luego más antiguas- que la propia tradición cristiana que pretendía combatir. Que fracasó en su intento, al menos tanto como lo hizo el cristianismo, en su

---

[1218] *"El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y* tota*l. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo"* (*CI* #5, «Incursiones de un intempestivo»).

[1219] Arendt, H., "La tradición y la época moderna", p.33, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Madrid, Península, 1996.

[1220] *Ibíd.,* p.32.

proyecto de hacer emerger una «humanidad nueva»[1221], parece demostrado no solo por el cumplimiento, desgraciadamente documentable, de sus peores predicciones, sino por la estéril y «teológica» esperanza en el surgimiento de un hombre *nuevo*, un superhombre.

El hombre que pretendía ser «dinamita», que anhelaba fracturar «a martillazos» en dos mitades la historia de la humanidad, tuvo que conformarse con un lugar –privilegiado– en la historia de la misma tradición filosófica que pretendió demoler. Pasó a ser solo parte de los manuales adolescentes de Filosofía, compartiendo espacio con toda suerte de idealistas a los que había atacado (Platón, Kant, Hegel...), inofensivo ya para una contemporaneidad que contemplaría de verdad, en vivo y en directo y no en los libros, unas décadas más tarde, *qué* era en realidad el nihilismo, y *cómo* se hacían materialmente ciertos sus anuncios proféticos:

> Se descubrirán todavía muchos de tales sucedáneos de la guerra, pero tal vez con ellos se irá comprendiendo cada vez más que una humanidad tan elevadamente cultivada y por consiguiente necesariamente fatigada como la de los europeos actuales, precisa no solo de las guerras, sino de las guerras más grandes y terribles –es decir, *de* recaídas ocasionales en la barbarie– para no sacrificar a los medios de la cultura su cultura y su existencia mismas[1222]

Nietzsche, aunque no fue *canonizado* como él temía, por una ironía del destino ha sido reintegrado a la nómina de aquéllos que han contribuido no a fracturar, sino a enriquecer el pensamiento occidental.

Finalmente, fue imposible para él desgajarse de verdad de una tradición e incluso de una moral que creía estar destruyendo. El a-moral acabó siendo el «normativo» por excelencia y proponiendo no la destrucción de todos los valores (como harán los verdadera y consecuentemente nihilistas en el siglo XX), sino únicamente planteando su modificación, su transvaloración; pero solo para seguir proponiendo a los hombres –como había hecho el denostado cristianismo– formas de vida «preferibles» a otras (o, como decía Arendt: "*aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes*"[1223]). Así, hizo buena la intuición de Camus de que en Nietzsche quedaba claro que, si algo demostraba la muerte de Dios y las posibilidades que se abrían al mundo moderno, era que

> El espíritu no encontraba su verdadera emancipación más que en la aceptación de nuevos deberes. Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es todavía menos[1224]

Ironía del destino, Nietzsche se reintegró (en realidad nunca se excluyó) a una tradición que, incansablemente, había pretendido abolir. Finalmente iban a resultar ciertas las palabras que el papa jubilado dirigió a Zaratustra, que el gran ateo era un tierno piadoso:

[1221] Tomamos la expresión «humanidad nueva» de González Faus, J. I., *Una humanidad nueva. Ensayo de Cristología,* Santander, Sal Terrae, 1984.

[1222] *HDH* I, 8ª Parte, "Una ojeada al Estado, #477: «La guerra indispensable».

[1223] Arendt, H., *op. cit.,* p.41.

[1224] Camus, A., *El hombre rebelde,* p.95.

«¡Qué oigo!, dijo entonces el papa aguzando los oídos; ¡oh Zaratustra, con tal incredulidad eres tú más piadoso de lo que crees! Algún Dios presente en ti te ha convertido a tu ateísmo.

¿No es tu piedad misma la que no te permite seguir creyendo en Dios? ¡Y tu excesiva honestidad te arrastrará más allá incluso del bien y del mal!

Mira, pues, ¿Qué se te ha reservado para el final? Tienes ojos y boca predestinados desde la eternidad a bendecir. No se bendice solo con la mano.

En tu proximidad, aunque tú quieras ser el más ateo de todos, venteo yo un secreto aroma de incienso y un perfume de prolongadas bendiciones: ello me hace bien y me causa dolor al mismo tiempo...»[1225]

¿Un nuevo paradigma escatológico?

Pensar sin Dios

Nietzsche no abandonó nunca la situación (personal) del «loco» profético de *La ciencia jovial*, que iluminaba con una linterna en pleno mediodía a los incrédulos que no eran conscientes de que Dios había muerto. Esta disposición *pedagógica* -como hemos pretendido demostrar- está todavía inserta en una sensibilidad religiosa muy del diecinueve, propia de hombres que no pueden desprenderse de la vieja «piel moral», es decir, del hábito de juzgar con categorías trascendentes. Como a Dostoievski, le embarga a Nietzsche una hipersensibilización por los temas «fuertes» de la religión cristiana que varias generaciones más tarde no se producirá ya, no al menos con tal intensidad y pasión, en la filosofía. Por eso, no es el viejo loco de la linterna, ni el Zaratustra que aún se mueve en categorías escatológicas, quienes *anuncian* una nueva sensibilidad humana. Cabría pensar -especulativamente- que su intempestividad los proyecta *tan* hacia atrás *como* hacia adelante en la historia del pensamiento. Los verdaderos intempestivos, los auténticamente «modernos», no son los profetas preocupados por la suerte última de Dios, sino aquéllos que en el aforismo se burlan del loco, los despreocupados del destino final del Dios cristiano. Nietzsche aparece aún demasiado abrumado -biográfica e intelectualmente- por la solemnidad y las categorías de lo religioso como para que podamos considerarle «libre» de semejante tradición. Y la solución nietzscheana vendrá de la mano -lo vio bien Albert Camus- de un nuevo «ascetismo». El giro de su filosofía permite, efectivamente, desacralizar el espíritu para glorificar el cuerpo, desnaturalizar el cielo para afirmar la vida sensible en la tierra, pero para *caer* finalmente, fatídicamente, en un mecanismo *circular* que acaba por revestir sus nuevas «categorías» con la misma pompa de absoluto y trascendencia que las antiguas categorías destronadas. Es en este sentido en el que afirmamos la dimensión «religiosa» de su pensamiento.

El nuevo ascetismo pretende sacralizar el cuerpo y la sensualidad todo lo que se quiera, pero aún parece ser, en Zaratustra, un nuevo modo de evitar el contacto humano. Una especie de contaminación o impureza que desprende el hombre gregario del siglo XIX, lleva a Zaratustra a proponer de nuevo la salida ascética: el (lo) desierto:

[1225] *AHZ,* 4ª Parte, «Jubilado».

> Aún está la tierra a disposición de las almas grandes. Vacíos se encuentran aún muchos lugares para eremitas solitarios o en pareja, en torno a los cuales sopla el perfume de mares silenciosos....”[1226]

No hay nada parecido a una propuesta hedonista, ni la reivindicación del placer por sí mismo, puesto que todo goce está supeditado a la consecución del hombre del mañana, y toda tarea humana ahora se agota en preparar el camino del superhombre. Nietzsche actúa y hace actuar a los hombres al modo de Juan el bautista:

> Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso[1227]

¿Una nueva escatología radical?

De acuerdo con el pensamiento de la teología de la muerte de Dios, el presente abierto por esta muerte y el advenimiento de la nihilidad pueden convertirse en una situación radicalmente nueva para el cristianismo, en la medida en que le permitirían tirar por la borda la histórica fijación de la «fe» y de las estructuras de la creencia en un pasado arquetípico comunicado de una vez por todas. No están lejos de Nietzsche aquellos teólogos de los años sesenta del pasado siglo, cuando afirmaban que la encarnación del Verbo, en la terminología tradicional de la teología, solo puede ser «histórica» y a la vez «dialéctica»; es decir, llamada a *superar* en cada etapa las formas de conciencia que la encarnación pasada engendraron en los hombres. Esto lo ha dicho Altizer con palabras muy claras:

> Si el cristiano es llamado a establecer un pacto inmediato e histórico, debe hacerse totalmente receptivo al significado último de su propio tiempo y lugar y vivir la realidad de su propio destino con la convicción de que el Verbo ha de hallarse allí y nada más que allí[1228]

Y de una forma aún más rotunda:

> El Verbo solo puede constituir un proceso progresivo mediante la continua negación de sus propias expresiones pasadas, y solo puede constituir un Verbo escatológico que irrumpa desde el futuro en el presente mediante un proceso de inversión de la totalidad histórica. Es precisamente el movimiento de la historia hacia adelante lo que atestigua la presencia del Verbo[1229]

Pero una teología consciente se da cuenta de que la presencia histórica e institucional de la Iglesia en el mundo, y las apremiantes y fundamentales responsabilidades que le cupieron desde el ocaso del mundo antiguo, significaron un «compromiso» con el mundo que era *negado* por la radicalidad escatológica de su fundador. El no-advenimiento de la consumación inmediata que aún esperaba San Pablo llevó a un rebajamiento ostensible de las esperanzas de transformación

---

[1226] *AHZ*, Libro I, «Del nuevo ídolo».
[1227] *AHZ*, Prólogo.
[1228] Hamilton, W. y Altizer, T.*, op. cit*, p.152.
[1229] *Ibíd.,* p.159.

depositadas en la presencia inminente del Reino y a una reformulación de los tiempos y las exigencias. Ahora, sin embargo, se daría una situación completamente nueva por la muerte de Dios: ya no sería necesario ni útil el conjunto de las imágenes del pasado, incluidas las de Jesucristo y el advenimiento de la «nihilidad» -son ideas de Altizer, cercanas desde luego a las formuladas por Gianni Vattimo-, lo cual significa tal vez una «oportunidad» preciosa para ensayar una nueva radicalidad escatológica. Y es aquí donde conectan a Jesucristo con Nietzsche, en la medida en que, si no hay un mundo «decente» que conservar -en el caso del teólogo norteamericano porque el pecado lo ha degradado, y en el del filósofo italiano por la falta de valores que significa el nihilismo pleno-, ese mundo se vuelve enormemente plástico y, entonces, es posible recuperar una radicalidad escatológica perdida. Además, se abre quizás la posibilidad de un nuevo e inmediato *Eskhaton*, que evidentemente está presente en el pensamiento de Nietzsche, primero en la negación (dialéctica) de un presente «insoportable»; después, en la forma del advenimiento del superhombre, que aportará -cualquiera que sea la forma que adopte- una nueva «tabla de valores», una nueva «inversión» (semejante a la vieja inversión paulina por la que Dios confundió "*la sabiduría de este mundo*" y se *"rebajó"* al esclavo). Radicalidad escatológica que -no nos cansamos de advertir- hace actuar a Nietzsche como una voz profética que niega el presente y enseña a los hombres que su vieja fe no sirve y ha de ser reinventada. Naturalmente, él no podía llamar a *su* criatura «Nuevo Adán»; pero este concepto se relaciona demasiado con la formulación del superhombre nietzscheano como para no establecer la relación. ¿No se deduce esto de las palabras del propio Altizer?:

> Solo el cristiano puede comprender de verdad la muerte de Dios, ya que solo el cristiano está abierto al movimiento progresivo de la historia y del Verbo. Solamente un nuevo Adán liberado de la vieja creación del pasado puede celebrar la presencia del Verbo en un nuevo mundo que rechaza todas las manifestaciones anteriores de la fe[1230]

¿Hay, entonces, algún futuro para la religión?

¿En qué medida hay un futuro para la religión en un mundo post-nihilista? ¿Deja Nietzsche algún resquicio para la supervivencia de la «creencia» religiosa, de la creencia cristiana, en la sociedad desculpabilizada a la que aspira?

Entendemos que habría tres puertas abiertas para ese futuro, que se pueden concretar en:

- La posibilidad de supervivencia del cristianismo como «actitud». Nos referimos a las palabras de Nietzsche en *AC* #39:

> ... solo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos...

Es decir, la identificación última de Nietzsche del cristianismo con una actitud y disposición del corazón, que se concreta en una «práctica» tal como señalamos al

[1230] *Ibíd.,* p.164.

hablar de Jesús, hace que esa disposición anímica, esa voluntad sea ajena a religiones y épocas, y recorra a hombres y mujeres de credos distintos e incluso de ningún credo. ¿Qué mejor lo demuestra que la voluntad de servicio presente en tantos seres de nuestro tiempo cuya práctica solidaria es -o puede ser-ajena a cualquier convicción o fe religiosas?

- La aceptación por Nietzsche del cristianismo que se haya sinceramente autocuestionado, como refleja el tantas veces mencionado #61 de *A*; el cristianismo de aquellas almas nobles y sinceramente cristianas tendrá derecho a existir tras haber pasado "*una temporada en el desierto*"... Esa «temporada» es la comprensión de las consecuencias de la muerte de Dios y la experimentación de una etapa de ateísmo filosófico. Deberíamos en cierto modo relacionarlo con la idea de D. Bonhoeffer de que los hombres tienen que existir "*como si Dios no estuviera*" (*etsi Deus non daretur*). Esta necesidad, expresada por el martirizado teólogo alemán, entre otros, viene avalada por aquellos creyentes lúcidos que comprenden que no es deseable ni positiva una recuperación de la religión, una «resurrección» del Dios muerto para la Modernidad, a costa de cercenar la libertad del hombre. Por eso no podemos estar más de acuerdo con estas palabras:

> Muchas, si no todas las restauraciones de la religión en nuestros días, tratan de imponer límites ilegítimos a la libertad que tiene el hombre para enfrentarse con el mundo moderno y vivir libremente en el seno de su cultura[1231]

La concepción que acepte a Dios en un nuevo paradigma de vida humana completamente autónoma, no tiene que estar lejos de la propuesta que el mismo Ramsey lanza un poco más adelante:

> La libertad radical de Dios en su propia vida trascendente aparte del hombre significa que el hombre tiene espacio para respirar. También significa que Dios es libre para estar inexpresablemente cerca sin hacer derivar la libertad humana fuera del mundo[1232]

- En un tercer sentido, el más problemático de todos, la religión parece ser reclamada por Nietzsche para la tarea de la «Gran Política»[1233], para la educación superior por parte de aquellos «filósofos» llamados a conducir a la humanidad. Veamos algunos textos paradigmáticos de *MBM*:

> A los *homines religiosi* [hombres religiosos] se los podría contar entre los artistas, como su categoría *suprema* [...] Quizá no haya habido hasta ahora ningún medio más enérgico para embellecer al hombre mismo que precisamente la piedad[1234]

> Amar al hombre *por amor a Dios* -ése ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres[1235]

[1231] Ramsey, P., Prefacio a la obra de G. Vahanian, *La muerte de Dios,* p.18

[1232] *Ibíd.*, p.23.

[1233] El concepto nietzscheano de «Gran Política» es enormemente complejo para tratarlo a fondo en relación con nuestro tema. Ha suscitado y suscita variadas interpretaciones. Mencionamos dos que consideramos muy útiles: el libro de González Varela, N: *Nietzsche contra la democracia,* Madrid, Montesinos, 2010 y el interesante artículo de Alejandro Arévalo, L., "El concepto de Gran Política desde el concepto de Gran Europa en Friedrich Nietzsche". Sin más referencias bibliográficas.

[1234] *MBM,* #59.

[1235] *MBM, #60.*

> Ese filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación [...] Para los fuertes, los independientes, los preparados y predestinados al mando, en los cuales se encarna la razón y el arte de una raza dominadora, la religión es un medio para vencer resistencias, para poder dominar...[1236]

Esa apreciación de la religión en Nietzsche, a medio camino entre el agradecimiento a la Iglesia por su tarea «educadora» e integradora de todo lo plebeyo e inferior y el ataque a la misma por haber mantenido "*al tipo «hombre» en un nivel bastante bajo*" y por haber «conservado» *"demasiado de* aquello que debía perecer*"*[1237] -valoración que se produce en estos y otros textos donde se confunden el «europeísmo» de Nietzsche y su predilección por el surgimiento de una casta de filósofos educadores de la humanidad del futuro-, es, tal vez, la que menos posibilidades ofrece para una lectura afirmativa del filósofo.

«El desierto crece»

> El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay entre nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. Nietzsche fue el primero en reconocer que vivimos y nos movemos en un mundo-desierto, y también fue Nietzsche quien cometió el primer error decisivo en su diagnóstico. Como casi todos los que le sucedieron, creyó que el desierto está en nosotros mismos, revelándose con ello no solo como uno de los primeros habitantes conscientes del desierto sino también como la víctima de su espejismo más terrible
>
> H. Arendt, *La promesa de la política*

En efecto, Nietzsche atisbó muy tempranamente el crecimiento del desierto, que no solo es la *soledad* que esperaba al hombre moderno. Tal vez -como se puede desprender de las palabras de Arendt- cometió un error de enfoque porque hizo una lectura «cristiana» del infeliz acontecimiento, sin duda relacionada con la muerte de Dios. Cuando decimos «cristiana», nos referimos a que, una vez más, las categorías antropológicas del cristianismo ancladas en (su) nuestra manera de juzgar volvieron a obrar aquí poderosamente. En efecto, no hay nada más cristiano, más, incluso, *paulino*, que enfocar el origen de los problemas en el «hombre interior». Nietzsche se volcó en esa problemática del alma cristiana, zarandeada por siglos y siglos de vida «ascética» y de análisis sacerdotal, y elevó "*lo que pasa dentro del hombre*" como la categoría por excelencia para el juicio y el diagnóstico. Arendt vio este mismo error de enfoque en "*casi todos los que le sucedieron*", seguramente por las mismas razones. Quizá le faltó a Nietzsche esa dimensión «política» en la que pudo profundizar la pensadora judío-alemana en el siglo XX,

---

[1236] *MBM,* «El ser religioso», #61. Creemos, con Paul Valadier, que en Nietzsche no se trata tanto de intentar fijar una doctrina, por ejemplo "anticristiana" o "antidemocrática" como problematizar al lector para que no crea acríticamente, gregariamente, lo que cree. Dice Valadier: *Se pueden rechazar estas preguntas; pero si se acepta escucharlas, no es necesariamente para adherirse a un sistema desigualitario, «aristocrático», elitista, vitalista, antimoderno y antidemocrático que Nietzsche propondría como el único verdadero: pensar así, sería reproducir una vez más la enfermedad moderna de identificarse con lo que se tiene por verdadero [...] Nietzsche odiaba los clones, pero hubiera amado a aquellos que, capaces de escuchar, aceptaran tomar en cuenta sus advertencias y transformar de esta forma sus puntos de vista por otros menos unilaterales y más creativos".* Valadier, P., *Nietzsche, Cruauté et noblesse du droit,* p. 11 [traducción nuestra].

[1237] *MBM, #62.*

época que le proporcionaba con extrema abundancia acontecimientos de la «exterioridad» europea. Ella, al analizar con profundidad el problema de la ruptura de la noción de «autoridad» y ser consciente de que la tríada romana: tradición, religión y autoridad no podía permanecer incólume si alguno de sus tres pilares era derribado[1238], comprendió muy bien que lo que *le* había sucedido al hombre moderno no era un problema tanto de naturaleza «individual» como «social»: se habían roto los lazos que le unían a una forma de vivir y a unas formas de pensar, aquéllas que les habían asegurado a los seres humanos durante milenios el compendio político y moral de una autoridad aún indiferenciada de la tradición y la religión. El nacimiento del «desierto» no es principalmente el nacimiento de un desierto interior sino de un desierto «real», exterior, casi geográfico. Por eso Nietzsche -que cuando analizó en sus obras ilustradas las rupturas de la tradición que se estaban produciendo en el mundo europeo e intuyó, como en el ya comentado y revelador parágrafo de *HDH* I[1239], que la pérdida de un lazo tan profundo como la religión no daría mucho tiempo de vida autónoma a las demás instituciones que pretendían haber heredado la *auctoritas* (singularmente el Estado moderno)- definitivamente pareció olvidarse de las condiciones «políticas» y de las formas institucionales, así como de las contradicciones sociales que también contribuían a la «gregarización» del hombre europeo, más allá de los «valores» y del empobrecimiento anímico moderno[1240]. Tal vez por eso, tuvo que proyectar -a pesar del nihilismo que, en buena lógica, le podía haber conducido a no proponer fórmulas de solución- tipologías escatológicas nuevas de «hombre» (el superhombre o ultrahombre), intentando resolver el problema de la salida del nihilismo sin pararse en serio a *pensar* las formas sociopolíticas que debería tomar esa humanidad nueva. Por eso comprendemos -con Arendt- que Nietzsche se vio enredado, una vez más, también en este aspecto decisivo de interpretación del «desierto» contemporáneo, por una madeja inextricable de estructuras *cristianas* de pensamiento que nunca pudo definitivamente desenredar.

Coda final

> Se le ha exigido a la filosofía que no se contente con interpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar [...] Pero, ¿cómo puede transformarse el pensar si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado? Ahora bien, que el ser se haga pasar por lo digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita. Es una afirmación expresada por una tradición que todavía nos sigue determinando hoy de modo mucho más decisivo de lo que se quiere aceptar[1241]

[1238] Esta es una tesis fundamental de la obra de Hanna Arendt, muy presente en obras como *"Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política",* Barcelona, Península, 1996.

[1239] *HDH,* I, #472: «Religión y gobierno».

[1240] Algo parecido reprochaba Michel Foucault al psicoanálisis freudiano: enredarse en un mundo interior de "*instintos míticos*", y descuidar la parte del sufrimiento mental humano que se derivaba pura y simplemente de las contradicciones sociales. Ver Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad,* Barcelona, Paidós, 2002.

[1241] Heidegger, M., La tesis de Kant sobre el ser», 1961. (Citado en Zabala y Vattimo, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx,* Barcelona, Herder, 2012, p.11

Esta reflexión de Heidegger profundiza en las tesis comentadas de Hannah Arendt o de Karl Löwith en el sentido de que resultó imposible –también para Nietzsche– pensar *contra* la tradición sin incorporar la tradición. Aparte de que se haya discutido hasta la saciedad -y siga siendo discutible– la tesis heideggeriana de situar a Nietzsche dentro de la historia de la metafísica, lo cierto es que éste no pudo desprenderse de la vinculación a una tradición –también cristiana– que determinó sin duda los ejes y direcciones de su pensamiento. De todos modos, la relación de Nietzsche con la religión –más concretamente la cristiana– permanecerá inevitablemente siempre cercana a la polémica[1242]. El juego de destrucción-creación de dioses (de ídolos) se mantiene siempre en Nietzsche entre idas y venidas, sin decidir. Como en la imagen evocada por Marion, Nietzsche-Zaratustra duda a mitad de camino, deja a medias, sin recorrer, la «cuerda» tendida entre el mono y el superhombre[1243]. Permanece, en definitiva, definitivamente «hombre» (¿cómo podía haber sido de otro modo?). No encontró a los hombres que buscaba, y la figura ambigua de los «filósofos del futuro»[1244] tampoco resolvió el problema: pensar el pensamiento más terrible, el del eterno retorno. Y por último, hubo de recurrir también a un «Dios». No es únicamente que recuperara –como comentábamos al hablar de la interpretación de Jean-Luc Marion– lo «divino» para la filosofía, fue lo divino lo que vino a hacerse cargo de lo que el hombre no podía soportar y para lo que no había aún ningún superhombre (recordemos que *AHZ* era un "*libro para todos y para nadie*").

Nietzsche llegó a retomar la religión, a bendecir su regreso para la filosofía, pero no más allá, no hasta el cristianismo, ni hasta Jesús mismo. La tensión hacia lo divino fue en él efectivamente «cristiana» pero no pudo poblarse de formas reconociblemente cristianas. Su honradez intelectual era demasiado profunda, su ruptura con el cristianismo demasiado definitiva. El ambiente intelectual de su tiempo hacía prácticamente imposible que sus figuras de positividad tomaran rostros cristianos, ni siquiera el de Jesús, pese a los deseos de Cacciari al ver en Jesús el auténtico «inspirador» del superhombre, como vimos. Pero el receptáculo cristiano de su pensamiento era demasiado evidente para olvidarse de los dioses o de la religión. Bajo formas «profanas», solo pudo dirigir la mirada en la misma dirección escatológica de su denostado cristianismo: la superación de la condición humana. Tal anhelo no podía ser expresado con las palabras de I Juan 3, 2 (*"Seremos semejantes a él"*), aunque la pulsión y la intención no distaban: también Nietzsche

[1242] El teólogo Medard Kehl, por ejemplo, resume espléndidamente esta difícil relación: "*Su afinidad y al mismo tiempo su lejanía radical respecto a la teología cristiana de la historia hacen atractivo el* «*Zaratustra*» *incluso para los cristianos.* «*Zaratustra*» *es en cada una de sus páginas un evangelio anticristiano tanto en su estilo como en su contenido... El nuevo paganismo de Nietzsche... es esencialmente cristiano porque es anticristiano*" (Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschechen, 203). *Lo cristiano: la experiencia de la eternidad presente en el tiempo y, con ello, el* «sí» *incondicional al conjunto de la realidad. Lo anticristiano: esta eternidad presente no es el amor desbordante de un Dios trascendente e inmanente (como creador y redentor), sino el eterno retorno de lo puesto por la voluntad del hombre (como autocreador y autorredentor) y de lo siempre idéntico de su propio mundo"* Kehl, M: "*Escatología*", Sígueme, Salamanca, 1972, p.357.

[1243] *AHZ*, Prólogo.

[1244] *MBM*, Sección 6ª, «Nosotros los doctos», #211ss

-como Pablo en el Areópago ante los asombrados atenienses[1245]- vino a declarar a sus incipientes y sorprendidos lectores: "*aún no se ha manifestado lo que seremos".* Mas, tras la desdibujada proyección de un hombre superior del que no se pudo dar más noticia, tal vez ni siquiera Nietzsche expresó con tanto atrevimiento como el cristianismo la capacidad del hombre de alcanzar un estatuto divino. Sin noticias del superhombre, el máximo de perfección al que pudo llegar el hombre nietzscheano fue a la condición de un *Dios desterrado:*

> Por los errores relativos a su origen, a su situación única en el universo y a su destino, y por las exigencias basadas en estos errores, la humanidad se ha *superado a sí misma*, pero, por estos mismos errores, se han introducido en el mundo dolores indecibles, persecuciones, sospechas y desconocimientos recíprocos, y un número todavía mayor de penalidades para el individuo en sí y sobre sí. Los hombres se han convertido en criaturas *que sufren*, y lo que han conseguido ha sido el convencimiento de que son, por naturaleza, demasiado buenos para la tierra, en la que están solo de paso. Por el momento, el tipo superior de hombre lo constituye el *orgulloso que sufre*[1246]

Si, en definitiva, ha sobrevivido más en la memoria colectiva el Nietzsche que atacó inmisericordemente al cristianismo, lo ha hecho tanto por la abundancia como por la brillantez de sus imágenes anticristianas. Si este lugar común parece imborrable, al menos durante décadas, y por expresa «responsabilidad» suya -como bien nos advertía Albert Camus-, no es menos cierto que los estudiosos del filósofo alemán deben -dirigiéndose al menos a aquéllos que no se conformen con la lectura más obvia y común- descubrir las voces más calladas, los pensamientos más silenciosos y escondidos en sus textos, aquéllos que, porque vienen "*con pies de paloma"* son los que traen verdaderamente la tempestad[1247]: la íntima, total, inextirpable vinculación de Nietzsche con el cristianismo:

> El problema de la eternidad presente, *de la* beatitud vivida, que Jesús ha resuelto con su regla de vida, *es para* Nietzsche su propio problema. Con una simpatía manifiesta, dice: *Lo que parece distinguir a Cristo y a Buda es la ventura interior que los hace religiosos* (XIII, 302). Nietzsche, es cierto, conquista *esa* aventura interior por otros medios: tomando conciencia del eterno retorno, comprueba la abolición de todos los fines y la falta de finalidad del futuro; y busca esa ventura en estados místicos, no en una regla de vida; pero lo cierto es que los términos *en eso consiste la beatitud* son tan válidos para Jesús como para Nietzsche.
>
> La gran figura opuesta a Jesús era, para él, Dionisos. Casi todas las expresiones de Nietzsche son contra Jesús, por Dionisos. La muerte de Jesús en la cruz expresa, a su juicio, la declinación de la vida, y constituye una acusación contra ella; pero Dionisos, aun destrozado, significa para él la vida que asciende y se renueva sin cesar, con una alegría trágica. Pero, al mantener una sorprendente ambigüedad, Nietzsche ha podido, aunque raramente, adoptar por un instante la actitud de Jesús, y hasta en los apuntes tomados durante su locura, tan llenos de sentido, firmó no solo con el nombre de Dionisos, sino también "el Crucificado"[1248]

[1245] Hechos 17, 27-28: «*Aunque no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos y nos movemos y existimos; como también algunos de vuestros poetas han dicho: "Porque somos del linaje de él"*».

[1246] *A,* #425, «Nosotros, dioses desterrados».

[1247] *AHZ*, II Parte, «La más silenciosa de todas las horas».

[1248] Jaspers, K., *Nietzsche y el cristianismo*, p.94.

La certeza absoluta de que los hombres sufren innecesariamente de un mal profundo e indefinible, que los aleja irremediablemente de sí mismos o del Padre –en Jesús– y de la fidelidad a la tierra y a la vida en Nietzsche, une fatalmente al hebreo y al alemán. El abandono a la Providencia y al amor divino, al perdón de los hermanos en el abandono de toda yoidad, de manera incondicional e irrebasable fue la solución de Jesús. Nietzsche, al sentir en el estómago la certeza de la muerte de Dios, es decir, el definitivo cambio de rumbo del mundo en la edad del maquinismo, creyó que el utillaje del cristianismo –que había procurado al menos alivio durante milenios– ya no servía de lenitivo para idénticos sufrimientos. Aun así, su desesperanza tomó un camino creativo: en vez de conformarse con el abandono del ser humano al resultado de su completa secularización, recuperó en cierto modo el lenguaje de una religiosidad denostada por él para crearle al hombre un «hogar» para el futuro, y detener así el implacable avance del «desierto». Infructuosamente, ambos habían buscado con ahínco, hasta la cruz o la locura, *«acabar con el calvario del espíritu»*. Hasta el último suspiro de la lucidez fue cierta para el filósofo la sentencia de Zaratustra:

> Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios[1249]

[1249] *AHZ,* Prólogo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español,* tomo 5/III. De la Gran guerra a la Guerra Civil española (1914-1939), Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

- ADORNO T. W., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Obra Completa, 3, Madrid, Akal, 2007.

- ALTIZER, T. J. y HAMILTON, W., *Teología radical y de la muerte de Dios,* Barcelona, Grijalbo, 1967.

- ARENDT, H., *La condición humana.* Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1993.

- ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península, 1996.

- ARENDT. H., *La promesa de la política,* Barcelona, Paidós, 2008.

- BARTH, K., *Dogmatique III/2,* Labor et Fides, Géneve, 1963.

- BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1984.

- BATAILLE, G., Teoría de la religión, Madrid, Taurus, 1981.

- BISER, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Salamanca, Cristiandad, 1975.

- BISER, E., "¿Qué futuro hay para la Iglesia", en Stimmen der Zeit, 205 (1987), 3-14. Traducción de Ramón Puig Massana

- BLOCH, E., *El principio esperanza,* III vol., 2ª edición, Madrid, Trotta, 2007.

- BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo,* Madrid, Taurus, 1983.

- BUBER, M, *¿Qué es el hombre?,* 6ª Edición, México, FCE, 1967.

- BUBER, M., *Eclipse de Dios,* Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía, Salamanca, Sígueme, 2003.

- BURGOS DÍAZ, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1993.

- BURGOS DÍAZ, E., "Jesús y «El Crucificado» en la filosofía de Nietzsche". Revista de Filosofía, 1993, nº6, pp. 79-87.

- CACCIARI, M., "Le Jésus de Nietzsche", *Sprit*, octubre, 2003.

- CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Alianza Tres, Madrid, 1996.

- CANO, G., *Nietzsche y la crítica de la Modernidad,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

- CASTILLO, J. M., La ética de Cristo, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.

- CASTILLO, J. M, "San Pablo y los problemas de la cristología, *Iglesia Viva*, nº 241, enero-febrero de 2010, pp. 21-43.

- CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* Madrid, Trotta, 1996.

- COLLI, G., *Después de Nietzsche,* Anagrama, Barcelona, 2ª ed., 1988.

- CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 3ª edición, 2007.

- CONILL, J., "Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral". En MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica,* Madrid, Tecnos, 1989.

- COX, H., *La ciudad secular,* Barcelona, Península, 1968.

- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 2008.

- DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo,* Madrid, Encuentro, 2008.

- DELUMEAU, J., El miedo en Occidente, Madrid, Taurus, 2002.

- DELUMEAU, J., La Reforma, Colección Historia Universal Nueva Clío, nº 30, Madrid, Labor, 1973.

- ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas,* II (cap. XVIII, XIX, XX), Barcelona, Paidós, 1999.

- ESCOHOTADO, A., *Historia general de las drogas 1,* Madrid, Alianza editorial, 1989.

- ESTEBAN ENGUITA, J. E., *El joven Nietzsche. Política y tragedia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

- FINK, E. *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza Universidad, 1984.

- FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Cuadernos Anagrama, 2ª Edición, Barcelona, Anagrama, 1981.

- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia,* 5ª Edición, Valencia, Pre-Textos, 2004.

- FOUCAULT, M., *Seguridad, Territorio, Población*, Madrid, Akal, 2008.

- FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 2000.

- FOUCAULT, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 2002.

- FRAIJÓ, M, *El Cristianismo. Una aproximación,* 2ª edición revisada, Madrid, Trotta, 2000.

- FRAIJÓ, M. (ed), *Filosofía de la religión.* Artículo de Jacobo Muñoz, *Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche* (345-367), Madrid, Trotta, 1994.

- FREY, H, "Los escritos de Nietzsche como Escuela de la Sospecha", Cucuilco, enero-abril, año/vol. 12, número 33, México D. F., 2005

- FRENZEL, I., *Nietzsche,* Barcelona, Salvat, 1984.

- GENTILI, C., *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

- GESCHÉ, A., "El cristianismo como ateísmo suspensivo", Revue Théologique de Louvaine, *33 (2002) pp. 187-210.*

- GILLIS, C., "Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable", Cuad. Cát. M. de Unamuno, 46, 2-2008, pp. 45-57, © Ediciones Universidad de Salamanca

- GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la Esperanza,* Salamanca, Sígueme, 1997.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., La Teología en España (1995-2009), Madrid, Encuentro, 2009.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Dioniso contra El Crucificado. La Fe en Cristo después de Nietzsche" en Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, ISSN 0328-1396, Nº. 80, 2002 , págs. 11-52.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Aportación de la Iglesia a una sociedad civil y de la teología a la ética pública en España", R. A. CC. PP y MORALES, sesión del 14 de noviembre de 1995.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* 7ª edición, Santander, Sal Terrae, 1984.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I., La lucha por la justicia en una cultura nihilista"*,* Cuadernos de Cristianismo i Justicia, marzo de 2010

- GONZÁLEZ URBANO, E., "Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche". Anales del Seminario de Metafísica, XXI, 1986. Ed. Univ. Complutense. Madrid.

- GONZÁLEZ VARELA, N., *Nietzsche contra la democracia,* Madrid, Montesinos, 2010.

- HABERMAS, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1982.

- HEIDEGGER, M. La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto», en *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, ariel, 2013.

- HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault,* Barcelona, Andrés Bello, 1997.

- IZQUIERDO SÁNCHEZ, A., *Nietzsche y Unamuno,* Madrid, Mare Nostrum, 1992.

- JASPERS, K. *Nietzsche y el Cristianismo*, Buenos Aires, Deucalión, 1995.

- JASPERS, K., *Los grandes filósofos, Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús,* Madrid, Tecnos, 1993.

- JASPERS, K., *Nietzsche,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

- JIMÉNEZ MORENO, L., *El pensamiento de Nietzsche,* Madrid, Cincel, 1992.

- KEHL, M., *Escatología,* Salamanca, Sígueme, 1992.

- KÜNG, H, *Ser Cristiano,* 3ª edición, Madrid, Trotta, 2005.

- KÜNG, H., *La iglesia católica,* Barcelona, Mondadori, 2002.

- KÜNG, H., *¿Existe Dios?,* Madrid, Trotta, 2005.

- LAISECA, L., *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche,* Buenos Aires, Biblos, 2001.

- LÁZARO PULIDO, M., "Las bienaventuranzas: del resentimiento de la voluntad de poder a la alegría de la voluntad de Dios", Caurensia, vol. III, 2008, pp. 173-208.

- LOU ANDREAS SALOMÉ, *Nietzsche*, Madrid, Zero Zyx, 1979.

- LÖWITH, K., *El hombre en el centro de la historia, Balance filosófico del siglo XX,* Barcelona, Herder, 1997.

- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Katz, 2008.

- MALDONADO, L., *Secularización de la liturgia*, Madrid, Marova, 1970.

- MARDONES, J. M., *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento,* Bilbao, Sal Terrae, 2003.

- MARINA, J. A., *Por qué soy cristiano,* Barcelona, Anagrama, 2005.

- MARION, J-L., "El derrumbamiento de los ídolos y enfrentamiento de lo divino: Nietzsche; en "*El ídolo y la distancia. Cinco estudios,* Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 39-88.

- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la Filosofía**, Filosofía moderna y contemporánea*, 3ª edición, Madrid, Istmo, 1980.

- MELERO MARTÍNEZ, J. M. y BLANCO MAYOR, C., "El nihilismo de Nietzsche, en «Ensayos». Revista de la UCLM, Albacete, 1992, pp.97-107.

- MOLTMANN, J., *La venida de Dios. Escatología cristiana,* Salamanca, Sígueme, 2004.

- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado,* Samanca, Sígueme, 2010.

- MONTINARI, M., *Lo que dijo Nietzsche,* Barcelona, Salamandra, 1999.

- MOREY, M., *Friedrich Nietzsche, una biografía,* Madrid, Círculo de Lectores, 1994.

- MOSTERÍN, J., *Los cristianos, Hª del pensamiento,* Madrid, Alianza, 2010.

- NOLTE, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo,* Madrid, Alianza Universidad, 1995.

- ONFRAY, M., *Tratado de Ateología,* Barcelona, Anagrama, 2006

- ORTÍZ OSÉS, A., *Nietzsche, la disonancia encarnada,* Zaragoza, Libros del Innombrable, 2010.

- PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios,* Salamanca, Sígueme, 2001.

- PÉREZ SOTO, R. L., Presencia de lo religioso en la sociedad secularizada. Una reflexión a partir de las tesis de Eliade, Nietzsche y Ricoeur. Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2009.

- PIÑERO, A. (ed.), *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo,* Córdoba, El Almendro, 2006.

- PIÑERO, A., (ed), *¿Existió Jesús realmente*?, Madrid, Raíces, 2008.

- PUCHE DÍAZ, D., *La ontología de la Historia en Nietzsche;* tesis doctoral dirigida por J.M. Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, 2009.

- PUENTE OJEA, G., El evangelio de Marcos. Del Jesús de la Historia al Cristo de la FE, Madrid, siglo XXI, 1992

- PUENTE OJEA, G., *La existencia histórica de Jesús,* Madrid, Siglo XXI, 2008

- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret, Primera Parte,* Madrid, La esfera de los libros, 2008.

- RESTREPO, C. E., "La «muerte de Dios» y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion", Eidós, nº 8 (200), pp. 182-194.

- ROLDÁN, D., "Theologia paulina perennis. San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana"; Teología y Cultura, año 4, vol. 7, agosto de 2007.

- ROSS, H., *El águila angustiada. Una biografía,* Madrid, Paidós, 1994.

- ROYO HERNÁNDEZ, S., "Friedrich Nietzsche y el Cristianismo: De la crítica de la religión a la muerte de Dios; Revista *A parte Rei*, nº49, Enero 2007.

- RUIZ SERRANO, E., "Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)", *Res publica,* 7, 2001, pp. 69-121

- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, F. X., "De la muerte de Dios y de la onto-teo-logía a la vida de Dios en el rostro del otro", ponencia presentada en el Congreso: «¿Es verdad que Dios ha muerto?», México D. F., Octubre de 2008.

- SÁNCHEZ MECA, D, *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo,* 4ª edición, Madrid, Tecnos, 2009.

- SÁNCHEZ MECA, D., *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004.

- SANTIESTEBAN, L. C., "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche, *Diánoia*, vol. LIV, no. 63 (noviembre 2009).

- SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, Madrid, Ariel, 2007.

- SAVATER, F., '*Nietzsche',* en Adela Cortina (ed), *Historia de la Ética* (I), Madrid, Crítica, 1985

- SOBEJANO, G. *Nietzsche en España,* Madrid, Gredos, 2004.

- STELLINO, P., *"El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche,* Contrastes. Revista internacional de filosofía, vol. XIII (2008), pp. 79-99.

- TAMAYO AYESTARÁN, A., "Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno", www.euskonews.com 103.zbk (2000/12/15-22)

- TILLICH, P. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente,* II. De la Ilustración a nuestros días, Buenos Aires, La Aurora, 1977.

- TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas,* 4ª edición, Madrid, Tecnos, 1981.

- TOURAINE, A., *Crítica de la Modernidad,* Madrid, Temas de Hoy, 1993.

- TRÍAS, E., *El hilo de la verdad,* Barcelona, Destino, 2004.

- UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo,* Madrid, Alianza, 2000.

- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* Madrid, Austral, 2011.

- UNAMUNO, M., *De la desesperación religiosa moderna,* Madrid, Trotta, 2011.

- UNAMUNO, M., "Algo sobre Nietzsche", en La Nación, Buenos Aires, 1915.

- URIEL RODRÍGUEZ, P.,"Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo", Universidad de Buenos Aires, blirius@hotmail.com

- VAHANIAN, G., *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana,* Barcelona, Grijalbo, 1968.

- VALADIER, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

- VALADIER, P., *Nietzsche, Cruauté et noblesse du droit,* Paris, Michalon, 1998.

- VALADIER, P., *Nietzsche, l'intempestif,* Paris, Beauchesne, 2000.

- VALADIER, P., *Essais sur la modernité: Nietzsche et Marx,* Paris, Desclée-Cerf, 1974.

- VALADIER, P., *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche,* Paris, Desclée, 1979.

- VALADIER, P., "Lo divino después de la muerte de Dios según Nietzsche", Universitas Philosophica 54, año 27; pp. 219-233; Bogotá (Colombia)

- VALADIER, P., *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo,* Santander, Sal Terrae, 2003.

- VALVERDE, J. M., *Nietzsche de filólogo a Anticristo,* OO. CC. IV, Madrid, Trotta, 2000.

- VAN BUREN, P. M., *El significado secular del evangelio,* Barcelona, Península, 1968.

- VV. AA., *A favor de Nietzsche,* Madrid, Taurus, 1972.

- VATTIMO, G. *Introducción a Nietzsche,* Barcelona, Península, 2001.

- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

- VATTIMO, G., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Barcelona, Paidós, 2003.

- VATTIMO, G., El sujeto y la máscara, Barcelona, Península 1989.

- VATTIMO, G. y ZABALA, S., *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Nietzsche,* Barcelona, Herder, 2012.

- VÁZQUEZ GARCÍA, F., "La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974), ESTUDIOS NIETZSCHE II (2011), pp. 127-143.

- VERA, HUGO CARLOS, "Jesús, el Anticristo". Aproximaciones y comentarios al artículo "El Jesús de Nietzsche" de Massimo Cacciari, en Universidad católica de Córdoba, 2003

- VERGARA ENRÍQUEZ, F., "Metáforas de la modernidad tardía: nihilismo y <<muerte de Dios>> en el pensamiento nietzscheano", Veritas, nº 22 (Marzo 2010), pp. 93-119.

- VERMES, G., La religión de Jesús el judío, Madrid, Anaya & M. Muchtnik, 1996.

- VIDAL AULADELL, F, "La genealogía como método y el uso genealógico de la Historia", A parte Rei, Revista de Filosofía

- VILAROIG MARTÍN, J., *La teodicea trágica: Dios y el destino del alma en Miguel de Unamuno* (Tesis doctoral, Universidad CEU-Cardenal Herrera, Valencia), 2009-2010.

- VON BALTHASAR, L. U., *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, Guadarrama, 1966.

- WELTE, B., *El ateísmo de Nietzsche y el Cristianismo*, Madrid, Taurus, 1962.

- ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino,* México, FCE, Segunda edición (aumentada), 1973.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE NOMBRES